أبو نصر الفارابي

فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني

المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

أبو نصر الفارابي

فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني

المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

أبو نصر الفارابي

فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني

مؤتمر تكريم الفيلسوف الإسلامي الكبير

في دمشق

بتاريخ 12 و13 من أيلول 1987

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٠٩هـ

١٩٨٩م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدّمة

لا يسع المرء في بداية الحديث إلا أن يقف بإجلال أمام عظمة الأشخاص الذين صنعوا التاريخ ... وأن يثمن ما قام به هؤلاء من أجل خدمة البشرية ، ورفع مستواها العلمي والثقافي في شتى المجالات .. إن هؤلاء الأشخاص نذروا أنفسهم من أجل أهداف عليا آمنوا بها .. فكانت أرواحهم قرابين في سبيلها .

إن التاريخ ليزخر بأمثال هؤلاء العباقرة المبدعين .. الذين كانوا لآلىء ودرراً نفيسة في عقده زينّت جيده .. وقناديل أضاءت ليله ونهاره .. إنها قناديل لا يخبو نورها لأن وقودها هو علمهم وأدبهم وعرفانهم .

إن أي تكريم أو احتفاء بهؤلاء العظام يأتي دون مقامهم العالي ومكانتهم الرفيعة وعلمهم الجم ، الغزير ، بل إن أهم تكريم لهم .. يجعلهم راضين مغتبطين وهم في مرقدهم آمنين مطمئنين هو أن نعاهدهم على تتبع خطاهم والسير على نهجهم .. وتمثل أفكارهم وحصيلة تجاربهم .. حتى تبقى أرواحهم حية ، تهيمن على الناس ، وتشاركهم حياتهم ، وتوحي إليهم بالعطاء السرمدي .

وشعورا من المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق بواجبها ومسؤوليتها الثقافية . . تجاه المسلمين ، رأت لزاماً عليها ـ وكعادتها دائماً ـ أن تطلع الأمة الإسلامية على رموز شموخها ، ولسان حالها ، وعنوان بقائها وديمومتها ، لتعيد الثقة بالمستقبل إلى الشعب المسلم ، الذي بدأ يَزْوَرُّ عن ماضيه ويشيح عنه ، ينتابه احساس قوي بضآلته وضعة شأنه ، لكننا نقول له مطمئنين إن مستقبلاً رسخت جذوره أيدٍ جبارة لهو مستقبل مشرق بإذن الله .

إنها محاولة متواضعة الهدف منها رد شيء من الجميل لهؤلاء المبدعين ، هذا الجميل الذي سيمتد إلى الأجيال الأخرى ، وربما إلى آخر الزمان . . . وقد قامت المستشارية بتكريم العديد من أعيان الأدب والفن والفلسفة من مثل : الشريف الرضي . . . بهاء الدين العاملي . . . سعدي الشيرازي . . . حافظ الشيرازي . . . والفارابي . . وهذا الأخير هو موضوع حديثنا .

ففي يوم السبت /٢١ / شهريور ١٣٦٦ هـ . ش الموافق /٢١ / سبتمبر ١٩٨٧ م أقامت المستشارية الثقافية مؤتمراً لتكريم الفيلسوف الكبير (الفارابي) شارك فيه كبار أساتذة الجامعات والمفكرين من إيران وتركيا وسوريا ولبنان ، تناولوا فيه نشاطاته العلمية والفلسفية والثقافية وآثاره الإبداعية ، وقد أقيم المؤتمر في مقر اتحاد الكتاب العرب بدمشق .

من هو الفارابي ؟ . .

ولد أبو نصر الفارابي في (فاراب) من نواحي تركستان في خراسان . . ويرجع بنسبه إلى أسرة فارسية . . انتقل به والده إلى بغداد مما سهّل عليه طلب العلم ، لأن بغداد كانت في ذلك الحين عاصمة الثقافة ، وقد درس على خيرة علماء عصره من أمثال : ابن السراج وأبي بشر متّى بن يونس ، ويوحنا بن جيلان .

غادر بغداد إلى دمشق ، ولما كان فقيراً لا يجيد حرفة ، عمل ناطوراً في بستان ، وهو دائم الإشتغال بالحكمة والنظر فيها حتى كثر تلاميذه ، وذاع

صيته ، وقد التقى أمير حلب سيف الدولـة ، فأحبـه وأكرمـه وأدناه منـه ، وفي دمشق فاضت روحه الكريمة بعد أن رجع إليها عائـداً من مصر في عام ٣٣٩ من شهر رجب .

نشأ الفارابي في أحضـان الثقافـة الإسلاميـة ، وقد رَضـع لبانها الصـافي ، فكان فارسي المنتسب إسلامي الدين ، شيعي المذهب ، عربي اللسـان ، يونـاني العلوم والبيان ، وكان عبقرياً مبدعاً ومفكراً بارعاً

كان الفارابي فيلسوفاً كاملاً ، وإماماً فاضلاً ، ذكي النفس قوي الذكـاء ، عُرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو المعلم الأول ، وعُرف كذلك بالمنطقي لاشتغاله بالمنطق ولا شك أن معرفته للغات كثيرة كالفارسية واليـونانيـة والعربيـة والتركية ، وعدد آخر من اللغات ، ساعده على تثقيف نفسه ثقافة كبيرة . . وهو لم يبرع في ميادين الفلسفة والمنطق وحسب ، بل مهر في الرياضيـات ، والطب ، والموسيقى ، ويروى أن الآلة المعروفة بالقـانون من صنعـه هو وربمـا أخذهـا عن الفرس وأجرى عليها تعديلات كبيرة ، فَنُسبت له .

اشتهر الفارابي بالزهـد ، فكان من أزهـد أهل زمـانه ، وقـد آثر الإكتفـاء بالقليل والتقشف رغم ما أُتيح له وما بُذل امامه من مال في سبيـل العيش الهانيء الـرغيد ، ولكنـه عـاف ذلـك كله واقتصر عـلى أربعـة دراهم فقط ينفقهـا عـلى ضروريـات عيشه ، وكـان إلى جانب ذلـك يحب العزلـة والإنفراد بنفسـه وذلك ليس غريباً عليه ، فهذه عادة الفلاسفة والمناطقة والحكماء والصـالحين ، يحتمـون بها لتقويم النفس ، وإعدادها وشحنها بالطاقات اللازمة لهداية البشر .

فلسفته :

اشتهر (الفارابي) بفلسفته المتعمقة ، ونظرياتـه الشموليـة ، التي عرضت لـواجب الـوجـود والخلق والنفس والسيـاسـة المـدنيـة والإجتـماعيـة ، والسعـادة الإنسانية ، ساعياً للتوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي الحنيف .

وكان الفارابي من أوسع الفلاسفة إطلاعاً على الفلسفة اليونـانية ، وعـرف

الكثير من نصوصها ، عندما ترجمها إلى العربية ، وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو .

إن الفارابي بفلسفته الإجتماعية والسياسية ، يعبر عن نظرة واعية بعيدة الأفق فهي لم تقف عند حدود الفرد ، وإنما تجاوزته إلى المجتمع الأكبر الذي يشمل أفراد الإنسانية جمعاء ، وجعلهم أمة واحدة فاضلة تنطوي على أسس معاني الخير والحق .

وقد قال الفارابي بضرورة التعليم وإلزاميته ، ورأى لذة الإنسان في العودة إلى الله بواسطة العقل والدين .

كما قال بنظرية الفيض التي قبسها من أفلوطين رئيس مدرسة الإسكندرية الذي قال : (لا يكون الفيض إلا عن الكمال والإمتلاء . . .) وهذه النظرية اعتمدها الفارابي لتعليل نظرية الخلق والقديم ، والأول ، وحدوث العالم .

آثاره :

لقد تجاوزت مؤلفاته المائة في الفلسفة وعلم الإجتماع والطب والموسيقى ، وما وراء الطبيعة ، ومن أهمها : (احصاء العلوم) و (السياسات المدنية) و (كتاب الموسيقى الكبير) ورسالة (فصوص الحكم) . . . ورسالة (قوانين صياغة الشعر) . . . الخ .

. . . رحم الله الفيلسوف الإسلامي الكبير ، فهو جدير بالتكريم عن طريق إحياء ذكره . . وكشف النقاب عن الغامض المتواري من فلسفته وفكره .

وقد قررت المستشارية الثقافية . . تعميماً للفائدة أن تجمع المقالات التي ألقيت في المؤتمر في هذا الكتاب . . لتزود القارىء بمعلومات شاملة عن هذا الفيلسوف العظيم .

. . . وفقنا الله لما فيه خدمة الأمة الإسلامية . . .

محمد سالار

المستشار الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

تاريخ ١٢ /١ /١٣٦٨

كلمة حجة الإسلام والمسلمين

الدكتور محمد خاتمي

وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي

أبـو نصر الفارابي شخصيـةٌ لامعـةٌ في حقـولِ العلمِ والفلسفـةِ والثقـافـةِ الإنسـانيةِ ، وأنَّ إقـامةَ مثـل هذهِ المؤتمـرات ستؤدي حتماً إلى تشجيـعِ المفكـرينَ والعلماءِ والطلبةِ وترغيبهم في التعرفِ أكثرَ على حياتِهِ وأفكـارِهِ المفيدةِ لكنّ الأمـرَ الـذي يستوجبُ الإهتـمام هو كيفيـةُ التعـامـل مـع مفـاخـر علمائنـا الإسـلاميـين ومآثرهم .

نعلمُ جيـداً أنَّ أغلبَ العلماءِ المعاصرينَ في البلدانِ الإسـلاميـةِ ولـلأسفِ تأثروا بتفسيراتِ وتحليلاتِ الغربيينَ في مجالاتِ العلومِ والفنونِ والآدابِ والثقـافةِ الإسـلامية ، فينـظرونَ عمداً أو جهـلاً إلى ماضيهم بـ « نـظرةٍ غـريبـةٍ » . ولأنَّ الغربيينَ يعتقدونَ بكمالِ عقولِهمْ ووصولِهمْ في العلمِ والتكنولوجيـا إلى الكمالِ المطلقِ فإنهم ينظرونَ إلى تاريـخِ علومِ وثقافـةِ باقي الأممِ بـلْ وحتى إلى ماضي حضارتِهم وآدابِهم على أنها « أشيـاءُ تُحَفِيَةُ » (أثَـريَّة) وبمـا أنَّهم يعتبرونَ الـتراثَ الثقـافيَ للأمم المختلفـةِ ميراثـاً وضيعاً وتُحَفِيـاً لا بـدَّ أنْ يُكتَشَفَ أولاً عنْ طـريقِ عملياتِ التنقيبِ المتنوعةِ ثمَّ يُعْرَضَ بعدَ ترتيبِهِ حسبَ إرادَتِهم .

لقد أخفق بعض علمائنا في التعرّف إلى طبيعةِ الروحيةِ السائدةِ في تلكَ التحقيقاتِ وعمَدوا إلى تقليدِها حرفياً باعتبارها « الأفضل » ، وكانتِ النتيجةُ أنْ أدّتْ مؤلفاتُ علمائنا وتحقيقاتِهم إلى زيادةِ الحُجُبِ السابقةِ بَدلَ أنْ تؤديَ إلى زيادةِ تعرّفِ القرّاءِ والطلبةِ المسلمينَ بالمفكرينَ السابقينَ للعالمِ الإسلاميِّ . لذا فإنَّ تحقيقاتِنا التاريخيةَ والفلسفيةَ يجبُ أن تكونَ منبعثةً من اتخاذِ موقفٍ صحيحٍ وسليمٍ من ماضي الثقافةِ والأدبِ الإسلامي . ذلكَ الموقف الذي يرسِّخ في أذهانِ الملايينِ من مسلمي اليومَ تاريخ حضارتِنا وثقافتِنا المُشرقِ واعتباره تراثاً إسلامياً حياً ومُشتركاً يؤلِّفُ قلوبَ المسلمينَ .

***

لقدْ تَركَ الفارابيُ بصماتِه في آراءِ الفلاسفةِ المسلمينَ وغيرِ المسلمينَ الذينَ جاؤوا مِنْ بعدِه ، إلّا أنَّ تأثيرَه في العلومِ العقليةِ والفلسفةِ الإسلاميةِ لا زالَ مستمراً حتى اليوم . فمثلاً الفيلسوفُ الكبيرُ (ميرداماد) صاحبُ كتابِ (قَبسات) يعبِّرُ عن الفارابي بأنَّهُ « شريكُنا في التعليمِ » وينقلُ عنهُ مواضيع عدَّة ، وكذلك فإنَّ (صدرَ المتألهينَ) في (أسفارِ البرهانِ) يَعتبرُ البرهان « الأسدَّ الأخصرَ » الذي يُعتَبرُ من نتاجِ الفارابي كدليلٍ تاسعٍ على بُطلانِ نظريةِ التسلسلِ ، كما إنهُ يوافقُ الفارابيَ في نظريتِهِ إلى مسألةِ علمِ الحقِّ المتعالِ الذي يقولُ بالجمعِ بينَ رأيي أفلاطونَ وأرسطو .

لكنْ وبسببِ كونِ تطورِ وتحولِ مسائِلِ الفلسفةِ الإسلاميةِ عبرَ التاريخِ يتميزُ بقلةِ الإهتمامِ بمسائلِ الحكمةِ العمليةِ والبحوثِ المرتبطةِ بالسياسةِ والإجتماعِ ، وفي المقابلِ كثرة الإهتمام بالحكمةِ النظريةِ ومواضيعَ أخرى كالأمورِ العامةِ والإلهياتِ ؛ لذا نرى عدمَ التطرقِ إلى الآراءِ الإجتماعيةِ والسياسيةِ للفارابي في الكتبِ الفلسفيةِ التي دُونتْ في العقودِ الأخيرةِ رغمَ أنها تشكِّلُ القسمَ الأكبرَ من نظرياتِهِ الفلسفيةِ ، أو يشارُ إليها بايجاز .

لهذا أرى منَ الأفضلِ أنْ يهتمَ علماؤنا ومفكرونا بهذا القسمِ المهمِ من نظرياتِ الفارابي الفلسفيةِ ويبحثوا ويحققوا في هذا المجال .

***

كما أعتقدُ أنَّ الفارابيَ يُعتَبَرُ أولَ من تطرقَ من فلاسفةِ المسلمينَ بشكلٍ تفصيليٍ ودقيقٍ إلى مسألةِ العلاقةِ بينَ السياسةِ والدينِ وكذلك العلاقةِ بينَ العقلِ والوحي .

لذا فإنَّ عالمَ اليومِ بشكلٍ عامٍ والمجتمعَ الإسلاميَّ بشكل خاص بحاجة ماسةٍ إلى عرضِ هذهِ المواضيعِ مجدداً . وهذا المؤتمرُ يُعتَبرُ فرصةً مناسِبَةً للتحقيقِ الدقيقِ والعميقِ حولَ هذهِ الأمورِ الهامّة .

والسلام عليكم

الدكتور محمد خاتمي

وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي

الشيخ محمد جعفر شمس الدين

مع الفارابي

في نظرة على جوانب فلسفته

١ ـ اسمه وكنيته ولقبه ومولده ووفاته

هو محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ يكنى بأبي نصر ، ويلقب بالفارابي ، نسبة إلى فاراب ، وهي إحدى الولايات التركية ، المحادة لإيران . حيث كان قد ولد في إحدى قراها سنة ٨٧٣ م . ولعله لهذا يتأرجح نسبه بين الفارسية والتركية .

وقد روى بعض المؤرخين أن والد الفارابي كان قائداً عسكرياً[١] .

وقد توفي الفارابي حوالي سنة ٩٥٠ م في دمشق[٢] .

ولما بلغ الفارابي مرحلة الشباب ، توجه إلى العراق واستقر في بغداد ، ولعله كان قد فعل ذلك ، لما كانت تتمتع به هذه الحاضرة الإسلامية ، من حركة علمية كبرى ، ونظراً لكونها عاصمة الخلافة العباسية آنذاك .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ص/١٢٩ .

(٢) ن . م ص/١٣٠ . ويذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان : ١٠٢/٢ أن وفاة الفارابي كانت سنة ٣٣٩ هـ .

٢ ـ مكانته العلمية

والذي يظهر من كلمات كثير ممن أرخوا لحياة الفارابي ، أنه ابتدأ حياته العلمية حتى أتمها ونضج فيها ، ببغداد نفسها ، على يد أساتذة مشهورين في العلوم التي كانت تدرس عادة آنذاك ، حيث بلغ شأناً لم يستطع أحد بعده أن يصل إليه ، حتى صح أن يقال فيه بأنه « فيلسوف المسلمين غير مدافَع »(٣) أو بأنه « أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه »(٤) .

٣ ـ عبقرية الفارابي وبعض جوانب فلسفته

أ ـ الفارابي وعلم الموسيقى

ومما يروى عن أبي نصر ، أنه كان عالماً في الموسيقى ، حتى نسب إليه اختراع القانون ، وهو إحدى الآلات الموسيقية المهمة .

وفي هذا الصدد يحكي ابن خلكان في وفياته . أن سيف الدولة الحمداني ، أمر بالقيان لتغني في مجلسه ، وكان أبو نصر الفارابي من جملة الحاضرين « فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي ، فلم يحرك أحد منهم آلته ، إلا عابه أبو نصر وقال له : أخطأت . فقال له سيف الدولة ، وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها ، وأخرج منها عيداناً وركبها ثم لعب بها ، فضحك كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من في المجلس . ثم فكها وغير تركيبتها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج »(٥) .

---

(٣) أخبار الحكماء للقفطي /١٨٢ .

(٤) ابن خلكان . وفيات الأعيان : ٢ /١٠٠ .

(٥) ٢ /١٠٠ وما بعدها .

ب ـ الفارابي وعلمه باللغات

ومن جملة نواحي عبقرية الفاربي . إلمامه بعدد كبير من لغات العالم المعروفة آنذاك .

يروي ابن خلكان أيضاً ، أن الفارابي « ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزي الأتراك ، فوقف ، فقال له سيف الدولة ، أقعد . فقال : حيث أنا أم حيث أنت ؟ فقال : حيث أنت . فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه . وكان على رأس سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص ، فقال بذلك اللسان : إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإني لسائله عن أشياء إن لم يوف بها فافرقوا به ، فقال له أبو نصر بذلك اللسان : أيها الأمير اصبر فإن الأمور بعواقبها ، فعجب سيف الدولة فيه وقال له : أتحسن هذا اللسان ؟ فقال : نعم ، أحسن أكثر من سبعين لساناً ، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده »[٦] .

ج ـ الفارابي وعلم المنطق

ولقد برز فيلسوفنا هذا ، في علم المنطق ، بعد أن أخذه من جملة ما أخذه من علوم[٧] ـ كما قيل ـ عن يوحنا بن حَيْلان . وتدارسه مع زميله في التحصيل[٨] أبي بشر متى بن يونس ، وبذَّ جميع أهل الإسلام وأربى عليهم بالتحقيق فيه ، فشرح غامضه ، وكشف سره ، وقرب تناوله ، وجمع ما يحتاج إليه منه ، في كتب كثيرة ، كما يذكر ذلك القاضي صاعد بن أحمد بن صاعد في كتابه (طبقات الأمم)[٩] إلا أن هذه الكتب ، لم تصل إلينا ، فغابت عنا الآراء المعمقة للفارابي في هذا العلم وما وصل إلينا نتف مبعثرة هنا وهناك ، في طيات ما وصل إلينا من

---

(٦) ن . م .

(٧) و (٨) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور / ١٢٩ و ١٣١ .

(٩) ص ٦٣ وما بعدها .

باقي كتبه ، كإحصاء العلوم ، وتحصيل السعادة .

وقد تخرج على يدي الفارابي في هذا العلم ، أعظم العلماء فيه ، في عصره ، كأبي زكريا يحيى بن عدي ، الذي كان أوحد دهره ، وانتهت إليه الرياسة ومعرفة العلوم الحكمية(١٠) .

المنطق أغراضه وأقسامه عند الفارابي

والمنطق ، عبارة عن مجموعة مسائل ، يقصد منها تحصيل ملكة تحفظ العقل عن الخطأ في الفكر ، عيناً ، كما كان علم النحو عبارة عن مجموعة مسائل ، يقصد منها تحصيل ملكة تحفظ اللسان عن الخطأ في القول . يقول الفارابي « إن نسبة صناعة علم المنطق إلى العقل والمعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات »(١١) .

ولكن ، يوجد فرق بين علم المنطق وعلم النحو في نظر الفارابي من جهة أخرى ، وهي أن الثاني يقتصر في غرضه على لغة واحدة محدودة زماناً ومكاناً ، في حين أن الأول يتكلم بلغة العقل البشري ، الذي هو لغة البشر في كل زمان ومكان يقول أبو نصر « إن علم النحو يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة ، تعم ألفاظ الأمم كلها »(١٢) .

وقد قسم الفارابي المنطق إلى قسمين رئيسين : تصور وتصديق .

ويراد بالتصور ، مجرد حصول صورة في العقل لحقيقة من الحقائق .

والذي يبدو من كلام الفارابي ، أنه يقسم كلا من هذين القسمين إلى قسمين أيضاً .

فالتصور ينقسم إلى تصور أولي ، وهو ما عبرنا عنه عند دراستنا لمصادر

---

(١٠) ابن النديم : الفهرست ص/٢٦٤ ؛ وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ١/ ٢٣٥ .

(١١) إحصاء العلوم /١٢ .

(١٢) ن . م ؛ ص/١٨ .

المعرفة بالبديهي أو الضروري . أي الذي لا يتوقف على تصور قبله ، لأنه أوضح وأبسط التصورات ، كتصورنا لمعنى الوجوب والوجود(١٣) .

وتصور ثانوي ، وهو ما يتوقف على وجود تصور قبله « كتصور الجسم فإنه لا يتم إلا بتصور الطول والعرض والعمق » ، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول(١٤) .

وكما أن قسمي التصور هما أولي وثانوي ، كذلك التصديق ، يكون عند الفارابي أولياً ضرورياً ، وهو الذي لا يحتاج الإنسان في حصوله عنده ، إلى أكثر من الإنتباه إليه ، ومن دون أن تطالبه النفس بأي برهان أو دليل ، كالحكم باستحالة اجتماع الضدين ، أو النقيضين ، أو أن الكل أعظم من الجزء(١٥) .
وثانوياً نظرياً ، وهو الذي يحتاج الإنسان ليجزم بصدقه أو كذبه إلى إعمال نظر وفكر وهو الذي يعبّر عنه الفارابي بأنه تصديق لا يدرك إلا بشيء قبله(١٦) . وقد سبق(١٧) بأن هذا القسم من العلوم يتوقف على القسم الأول توقف المعلول على وجود علته .

والذي يبدو ، أن الفارابي يضع تقسيمات عديدة للمنطق بلحاظ غرضه فمن ذلك مثلاً ، تقسيمه للمخاطبات « التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها ، وهي : يقينية وظنونية ومغلطة ومقنعة ومخيلة » .
ويقابل هذه الأمور ، ما يصطلح عليه في علم المنطق بالصناعات الخمس ، وهي البرهان ، والجدل ، والخطابة ، والشعر ، والمغالطة .

« ومبحث البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هو عند الفارابي المنطق على الحقيقة »(١٨) وأما ما عدا ذلك من الصناعات وإن أطلق على ما تنتجه اسم البرهان ، فهو لا يعدو أن يكون منطقاً لما قد يبدو أنه حق في حين أنه ليس كذلك ، ولذلك نجده يقول : « إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه

---

(١٣) و (١٤) و (١٥) و (١٦) انظر عيون المسائل للفارابي ص/٢ وما بعدها .
(١٧) راجع العدد ١٣ من مجلة الثقافة الإسلامية بحث المعرفة البشرية .
(١٨) تاريخ الفلسفة لدي بور ص/١٣٦ .

يتعلم من كتاب مواضع الجدل ، والذي كذبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة . والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة الشعر »[١٩] .

د- الفارابي وتقسيم الموجودات

الموجودات في نظر الفارابي على ثلاثة أقسام[٢٠] :

١- ممكن الوجود بذاته .
٢- ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره إذا وُجِد .
٣- واجب الوجود بذاته .

وقد تقدم منا معنى الممكن . وقلنا ، بأنه الماهية التي تستوي بالنسبة لطرفي الوجود والعدم ، هذا قبل وجودها .

وهذه الماهية ، بعد وجودها ، أي بعد وجود مرجح لطرف الوجود فيها على طرف العدم ، تصبح واجبة الوجود ، ولكن هي واجبة الوجود بالغير ، أي بوجود العلة المرجحة لطرف الوجود فيها . ولولا هذه العلة المرجحة ، لما وجدت بل لبقيت حيث هي ، من الوسطية إلى الأزل .

وأما واجب الوجود لذاته ، فهو ما يكون محض الوجود ، ونفس الوجود . ولهذا يستحيل عليه العدم في آن ما ، ولا يحتاج في وجوده إلى علة ، لأنه لا شائبة للوسطية فيه ، والتي كانت السبب في فرض علة للممكن لكي يوجد .

وهذا الموجود الواجب الوجود لذاته هو : الله .

يقول الفارابي « إن الموجودات على ضربين . أحدهما إذا اعتبر في ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر في ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذ فرضناه غير موجود لم يلزم منه

---

(١٩) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص/١٠ .
(٢٠) عيون المسائل للفارابي ص/٥٧ .

محال فلا غنى بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره »[٢١] .

هـ ـ الله في نظر الفارابي

تتلخص نظرية الفارابي عن الله ، في أنه لا يمكن الفصل أبداً بين ماهيته ووجوده بل إن ماهيته نفس الوجود المحض والمطلق . وبهذا يتضح الفرق بين الواجب والممكن عنده ، إذ الوجود في الممكن ليس ذاتياً فيه ، وإنما هو أمر زائد ، يعرض على ماهيته .

فالفرق بين وجود الواجب ، ووجود الممكن ، كالفرق بين قولنا : الوجود موجود ، وقولنا الإنسان موجود . ففي القضية الأولى ، معنى (موجود) منتزع من صميم ذات الوجود ، لا بإضافة وجود آخر زائد عليه . بل معنى كون الوجود موجود ، هو بعينه كونه وجوداً . في حين أن معنى (موجود) في القضية الثانية ، منتزع بإضافته إلى الإنسان .

ومن هنا ، من كون معنى موجودية الله ، أنه محض الوجود ونفس الوجود ، ذهب الفيلسوف أبو نصر[٢٢] ، إلى الإلتزام بأن واجب الوجود عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض .

وإلى الإلتزام بأنه بسيط[٢٣] . إذ لو كان مركباً من مادة وصورة ، وجوهر وعرض ، وحركة وسكون ، وغيرها ، لاحتاج في وجوده إلى أجزائه ، إذ المركب لا وجود له إلا بوجود كل ما يعتبر فيه من أجزاء . والحاجة نقص ينزه عنه التام المطلق .

وإلى الإلتزام بواحديته[٢٤] ، بمعنى أنه لا شريك له . لأن فرض وجود شريك ، ينافي فرض كونه تام الوجود . لأن معنى كونه تام الوجود ، إنه مستوف لجميع ما في الوجود من كمال . ومع هذا ، لماذا يوجد الثاني ؟ وما عساه يجوز

---

(٢١) مجموعة فلسفة الفارابي ص/٦٦ .

(٢٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص/٤٦ ـ ٥٠ تحقيق البير نصري نادر ، دار المشرق .

(٢٣) ن . م ص/٤٤ .

(٢٤) ن . م ص/٣٩ .

من كمال ، بعد فرض استيعاب الأول لكل كمالات الوجود ؟

و ـ الفارابي والنظام الكوني « نظرية الفيض »

لقد سبق منا القول ، بأن الفارابي ، قد إلتزم ببساطة الله ، بمعنى أنه . لا تركيب فيه ، وأنه واحد من جميع الجهات .

وإذا كان الله بسيطاً ، لا تركيب فيه ، وواحداً من جميع الجهات ، فقد اصطدم الفارابي بهذه الحقيقة ، عندما أراد أن يفسر كيفية صدور هذا الكون المتكثر المظاهر ، والمتعدد الأشكال والكيفيات ، بسمائه وأرضه ، وحيوانه ونباته ، إلى غير ذلك من الأجسام المركبة والشديدة التعقيد الموجودة فيه .

إذ كيف يمكن أن يوفق بين عقيدته الفلسفية ببساطة الله ، الذي هو علة للكون بما فيه ، وبين نفس الكون المتكثر والمركب ، ولا يخدش تلك القاعدة الفلسفية القائلة ، بأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد ، والتي تعني وجوب التناسب بين العلة والمعلول ، ولحوق المعلول لعلته التي يستمد منها وجوده وكماله . فإذا كانت العلة بسيطة وجب أن يكون المعلول بسيطاً . وإذا كانت مركبة لا بد وأن يكون المعلول مركباً ؟

كيف يمكنه التوفيق بين معلولية الكون المركب والمتكثر ، وعلية الله البسيط من جميع الجهات ؟

هنا ، جاء الفارابي بما يسمى بنظرية الفيض(٢٥) .

وحاصل هذه النظرية ، أن الفارابي يقسم العالم إلى قسمين ، علوي وسفلي .

فالله سبحانه ، بإعتباره عقلاً مطلقاً ، هو يتعقل ذاته ، ويتعقل ما يجب به . وعن هذا العقل المطلق ، فاض العقل الأول المفارق ، وهو ما يطلق عليه الفارابي إسم الوجود الثاني(٢٦) .

---

(٢٥) راجع آراء أهل المدينة الفاضلة /م . س . ص/٦١ وما بعدها .

(٢٦) آراء أهل المدينة الفاضلة /م . س . ص/٦١ .

ولكن هـذا العقـل الأول ، فيـه جنبتـان للتعقـل ، تختلف فـاعليتـه باختلافهما .

الجنبـة الأولى فيه ، تعقله للعقـل المطلق الـذي انبثق عنـه ، وهـو واجب الوجود سبحانه ، وبلحاظ هذه الجنبة يفيض العقل الثاني .

والجنبة الثانية فيه ، تعقله لذاته ، وأنه ممكن الوجود بذاته ، وبلحاظ هذه الجنبة ، يحصل فلك مادي ، هو السماء الأولى . يقول الفارابي « وأول المبدعـات عنه ، شيء واحد بالعدد ، لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول لأنـه يعلم ذاته ، ويعلم الأول ، وليس الكثرة فيه من الأول ، لأن إمكان الوجود هـو لـذاته ولـه من الأول وجه من الـوجود . ويحصـل من العقل الأول بـأنـه واجب الوجود وعالم بالأول عقـل آخر ، ولا يكـون فيه كـثرة إلا بالـوجه الـذي ذكرنـاه ويحصل من ذلك العقل الأول أنه ممكن الوجود ، وأنه يعلم ذاته ، الفلك الأعلى بمادته وصورته »[٢٧] .

ثم إن هـذا العقل الثـاني فيه أيضـاً جنبتان للتعقـل كالعقـل الأول عيناً ، يفيض بمقتضى الجنبة الأولى العقل الثالث . وبمقتضى الجنبة الثـانية فلكـاً سماويـاً آخر هو فلك الكواكب الثابتة .

ثم يفيض العقل الثالث عقلاً رابعاً ، وفلكاً سماوياً هو كوكب زحل .
ثم يفيض العقل الرابع عقلاً خامساً ، وفلكاً سماوياً هو كوكب المشتري .
ثم يفيض العقل الخامس عقلاً سادساً ، وفلكاً سماوياً هو كوكب المريخ .
ثم يفيض العقـل السـادس عقـلاً سـابعـاً ، وفلكـاً سـماويـاً هـو كـوكب الشمس .

ثم يفيض العقل السابع عقلاً ثامناً ، وفلكاً سماوياً هو كوكب الزهرة .
ثم يفيض العقل الثامن عقلاً تاسعاً ، وفلكاً سماوياً هو كوكب عطارد .

ثم يفيض العقـل التاسـع العقل العـاشر ويسمى العقل الفعـال ، أو كـما

---

(٢٧) مجموعة فلسفة الفارابي ص/٦٨ .

يطلق عليه الفارابي اسم الروح الأمين[٢٨] . وفلكاً سماوياً هو كوكب القمر .

وبالعقل العاشر هذا ، وكوكب القمر ، « ينتهي وجود الأجسام السماوية »[٢٩] عند الفارابي لتبتدىء حدود العالم السفلي . وهو عالم الكون والتغير والفساد . ولكن كيف ؟

هنا ، يأتي الفارابي ، ليجعل همزة وصل بين العالم العلوي والعالم السفلي وهمزة الوصل هذه ، هي العقل الفعال[٣٠] . إذ أن هذا العقل ، ليس من شؤونه إفاضة العقول ، ولا دور له في تحريك الأفلاك التسعة ، التي يتكون منها العالم العلوي . وإنما دور هذا العقل ، هو تنظيم العالم السفلي ، بتوسط تلك الأفلاك التسعة . إذ أن هذه الأفلاك ، بحكم اختلافها من حيث الحركة ، والسرعة ، والكم توجد في المادة قابليات متفاوتة ، لإتخاذ أشكال وصور متعددة ، ومتكثرة ، وهنا تأتي وظيفة العقل الفعال ، وهي إفاضته للصور على هذه المادة ، بمجرد أن يتعقل فيها قابلياتها تلك لعروض الصور والأشكال عليها . ومن هنا سمي هذا العقل بواهب الصور .

ويذهب الفارابي ، إلى أنه نتيجة للتعاون الحاصل بين العقل الفعال والأفلاك التسعة في العالم العلوي ، توجد الإسطقسات الأربعة ، أو الأركان الأربعة ، وهي ، الماء والأرض والنار ، والهواء . ومن تفاعل هذه الإسطقسات بإشراف العقل الفعال وإشراقه ، يتألف العالم السفلي بممالكه الأربع مترتبة بشكل تصاعدي حيث « يقدم أولاً . . أخسُّها ثم الأفضل فالأفضل » على الشكل التالي بعد المادة الأولى المشتركة : مملكة المعادن ، ثم مملكة النبات ، ثم مملكة الحيوان ، ثم مملكة الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه[٣١] .

---

(٢٨) السياسات المدنية للفارابي ، ط حيدر آباد ص/٣ .
(٢٩) المدينة الفاضلة /م . س . ص/٦٢ .
(٣٠) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ص/١٤١ .
(٣١) آراء أهل المدينة الفاضلة /م . س . ص/٦٦ .

وهكذا ينشد العالم السفلي ، إلى المصدر الأساسي الذي انبثق عنه وهو العقل المطلق ، واجب الوجود بذاته ، في سلسلة متصاعدة متناسقة الحلقات ، مدفوعاً بالشوق إلى بلوغ شيء من كماله الأسمى .

فالإسطقسات الأربعة ، تمتزج منشدة إلى المعدن إلى النبات ، إلى الحيوان ، إلى الإنسان ، إلى الأفلاك ، إلى العقول ، إلى الله . المكتفي بذاته ، « المحبوب الأول والمعشوق الأول »[٣٢] .

ز ـ الفلسفة الإجتماعية والسياسية عند الفارابي

علينا بعد هذه الجولة السريعة بين آراء الفارابي في المنطق ، والله ، والكون أن نلقي بعض الأضواء على آراء الفيلسوف المسلم ، أبي نصر في فلسفة الإجتماع الإنساني ولا بد لكي يتسنى لنا ذلك ، من أن نعيش فترة معاً متفيئين ظلال (مدينته الفاضلة) لنقف على جانب مهم من جوانب فكر فيلسوفنا العظيم والمعلم الثاني بعد أرسطو : المعلم الأول .

١ ـ نشأة المجتمع عند الفارابي :

الإجتماع ـ في نظر الفارابي ـ ما هو إلا وليد حاجة البشر ونقص الطبيعة الإنسانية عن أن تستقل في تدبير عيشها ووسائل حياتها والوصول إلى أعلى كمالاتها المنشودة ، وأن تحقق خير أهدافها الإنسانية . . . يقول أبو نصر :

« كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه »[٣٣] .

فالإجتماع عند الفارابي ضرورة حياتية لا يمكن الإستغناء عنها ، ولكن ، ما هو الإجتماع الذي يدعو إليه فيلسوفنا هذا ؟

---

(٣٢) ن . م ص/٥٤ .
(٣٣) ن . م ص/١١٧ .

إن الإجتماعات عند الفارابي[٣٤] على نوعين : كاملة وناقصة والإجتماعات الكاملة هي التي توفر للإنسان الكمال والسعادة والخير وهي على ثلاثة أقسام : عظمى ، وصغرى ، ووسطى ، ويقصد بالعظمى المعمورة بكاملها ، وبالوسطى إجتماع أمة في جزء من المعمورة ، وبالصغرى إجتماع أهل المدينة في جزء من الأمة . . . وأما الناقصة فيقسمها إلى أربعة أقسام : القرية ، والمحلة ، والسكة ، والمنزل . يقول الفارابي :

« وكثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة ، والكاملة ثلاثة عظمى ، ووسطى ، وصغرى وغير الكاملة إجتماع أهل القرية وإجتماع أهل المحلة ، ثم إجتماع في سكة ثم إجتماع في منزل »[٣٥] .

والحلم الكبير عند أبي نصر أن تنضوي القرية تحت لواء المدينة ، والمدينة تحت لواء الأمة ، والأمة تحت لواء المعمورة فتتألف دولة عظيمة تشمل الأرض كلها . وفي هذا ما يدل على أن الفارابي كان يرجو أن يصل الإنسان إلى مرتبة من الحضارة تمكنه من إيجاد التعاون الوثيق بين الأمم والشعوب لخير الإنسانية وصالحها .

يقول أبو نصر : « فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالإجتماع الذي هو أنقص منها . . . فالمدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ، والإجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الإجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة »[٣٦] .

---

(٣٤) ن . م والصفحة .

(٣٥) ن . م ص/١١٧ ـ ١١٨ .

(٣٦) ن . م السابق ص/١١٨ .

٢ ـ تنظيم المدينة عند الفارابي :

لقد عرف الفارابي قبل قليل المدينة الفاضلة بأنها « هي التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة » . وإذا كانت غاية المدينة الفاضلة سعادة البشر ، فكيف يتم تنظيمها ؟ وممن يكون تركيبها ؟ وما هي خصائص هذا التركيب ؟ .

إن مدينة الفارابي كجسم الإنسان من حيث تركيبه العضوي ، وقد جعل للقلب الرئاسة والأمرة ، وكل عضو في الجسد يكون في خدمته وتحت أمرته ، وإن كانت الأعضاء متفاوتة فيما بينها بالقوى بحسب قربها وبعدها عن مركز الثقل الذي هو القلب ، وهي كلما ابتعدت عنه كثرت مسؤولياتها ومهامها ، وكل من يمكنها أن تعتمد عليه في إنجاز ما تريد ، وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء ليس لها من الوجود إلى الخدمة فقط ، وقس على ذلك سكان المدينة الفاضلة فالرئيس فيها بمثابة القلب من البدن يرأس ولا يؤمر ولا تزال أفراد المدينة تأتمر بأمرته ويذعن الأدنى منهم للأعلى حتى ينتهي الأمر إلى جماعة يخدمون ولا يخدمون .

يقول أبو نصر :

« والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس هو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة . . . ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً وكذلك المدينة »(٣٧) .

ولكن مثل هذا القياس إنما يكون مع فارق واحد هو أن أعضاء البدن

---

(٣٧) ن . م ص/١١٨ ـ ١١٩ .

باعتبارها طبيعية لزم أن تكون أفعالها قسرية لا إختيار فيها ولا إرادة ، أما قيام أعضاء المدينة بوظائفهم فإرادي إختياري يقول الفارابي : - « غير أن أعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين - فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية »(٣٨) .

٣ - خصال الرئيس :

وإذا كان الرئيس من المدينة بمنزلة القلب من الجسد لا بد وأن تكون المدينة متعلقة به في كل ما يعود إلى بقائها وديمومتها فهي فيهما متوقفة على تصرفاته وأقواله ولذا لا يمكن أن يكون رئيس المدينة الفاضلة أيَّ إنسان اتفق بل الضرورة تقتضي إذن أن يُختار ممن لهم اللياقة للقيام بجلائل الأفعال والرئاسة عند الفارابي « إنما تكون بشيئين : أحدهما : أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية »(٣٩) .

ولا بد وأن يحصل على مرتبة العقل بالفعل فوق العقل المنفعل ثم العقل المستفاد ثم يترقى ليحصل « على مرتبة العقل الفعال الذي هو بالفعل عقل » .

« وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه »(٤٠) بتوسط العقل الفعّال . . . « وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة . . . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . . . ثم أن يكون له قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه . . . ويكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات »(٤١) .

وبهذا الذي ذكره أبو نصر ، تجتمع للرئيس إضافة إلى خاصية الفلسفة نعمة النبوة . !! .

---

(٣٨) ن . م ص/١١٩ .
(٣٩) ن . م ص/١٢٤ - ١٢٥ .
(٤٠) و(٤١) ن . م ص/١٢٥ - ١٢٦ .

ولكن الفارابي لا يقتصر على أن تكون لرئيس مدينته مؤهلات الفلاسفة والأنبياء فقط بل يشترط فيه اجتماع اثنتا عشرة خصلة هي(٤٢) : -

١ - أن يكون تام الأعضاء .
٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له .
٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه .
٤ - أن يكون جيد الفطنة ذكياً .
٥ - أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .
٦ - أن يكون محباً للتعليم والإستفادة لا يؤلمه تعب التعليم .
٧ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للّعب .
٨ - أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .
٩ - أن يكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور .
١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .
١١ - أن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما .
١٢ - أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفْعَلْ مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

فمن اجتمعت فيه هذه الخصال كان « هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها »(٤٣) .

---

(٤٢) ن . م ص/١٢٦ وما بعدها .

(٤٣) تراجع صفات الرئيس باسهاب في آراء أهل المدينة الفاضلة ص/١٢٧ وما بعدها وقد ذهب أكثر من باحث في حياة الفارابي إلى أنه عند كلامه على رئيس المدينة الفاضلة وتحديده وذكر صفاته يسير فيه في مخطط شيعي بارز لا يحيد عنه ، وممن أدركوا هذه الحقيقة الدكتور عمر فروخ في الفارابيان ص/٢٨ - ٢٩ حيث قال هناك : « ثم يشترط الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة شروطاً ويسميه بما يتفق تمام الإتفاق مع النظرية الشيعية في الإمام مما يميل بنا إلى القول : أن الفارابي لم يتأثر بالإسلام فحسب عند كتابه المدينة الفاضلة بل بالمذهب الشيعي » .

ولكن الفارابي يرى أنه من الصعب أن تجتمع هذه الخصال في واحد ، ولذا لا مانع عنده من أن تكون الرئاسة في اثنين أو أكثر إذا اجتمعت فيهم الصفات بحيث يكون الجميع رئيساً رمزياً واحداً بشرط أساسي وهو أن تتوفر الحكمة في واحد منهم فقط ، فإذا تعذر وجود حكيم يرأس المدينة فإن عاقبتها الدمار والهلاك .

يقول أبو نصر :

« واجتماع هذه كلها ـ يعني الخصال ـ في إنسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطر ، إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس . فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة كان هو الرئيس . . . فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد . . . وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل ، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك »(٤٤) .

وبعد أن ألممنا بصفات رئيس المدينة الفاضلة بقي علينا أن نعرف خصائص وصفات سكان ذلك الفردوس الأرضي الفارابي .

٤ ـ سكان أهل المدينة الفاضلة :

يسهب الفارابي(٤٥) في بيان صفات أولئك السكان ونحن نوجزها بما يلي :

معرفة المسبب الأول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وصفاتها ثم الجواهر السماوية وصفات كل واحد منها ، ثم الأجسام الطبيعية كيف تتكون وتفسد ، ثم كون الإنسان وكيف تحدث قوى النفس ، وتأثرها بالعقل الفعّال ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي ثم الرؤساء الذين ينبغي أن

---

(٤٤) ن . م ص/١٣٠ .
(٤٥) ن . م ص/١٤٦ وما بعدها .

يخلفوه ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم ، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت . . .

٥ ـ مضادات المدينة الفاضلة :

لقد رأينا فيما سبق أن الفرق بين أفعال أعضاء البدن وأعضاء المدينة أنها في الأولى تكون قسرية لا تصدر عن إرادة وإختيار وأنها في الثانية إرادية إختيارية ، وإذا كان قيام أعضاء المدينة بوظائفهم إختيارياً إرادياً فنتيجة ذلك أنهم باختيارهم يتحدون ، إذا أرادوا اجتمعوا وإذا أرادوا افترقوا وإذا أرادوا ابتغوا السعادة والحكمة أو الجهل والضلال ، فلا غرو إذن ، إذا وجدت مدن تناقض المدينة الفاضلة وتعاكسها ويحصرها الفارابي بأربعة هي :

المدينة الجاهلية ، المدينة الفاسقة ، المدينة المبدلة ، والمدينة الضالة .

١ ـ المدينة الجاهلية : ـ

يعرف الفارابي المدينة الجاهلية بأنها[٤٦] : « هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ، إن ارشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات » . وتنقسم هذه المدينة إلى جماعة مدن منها[٤٧] : ـ

أ ـ المدينة الضرورية : ـ « وهي التي يقصد أهلها الإقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والمسكون » .

---

(٤٦) ن . م ص/١٣١ .

(٤٧) تراجع هذه الأقسام للمدينة الجاهلة مع تعاريفها باسهاب في آراء أهل المدينة الفاضلة ص/١٣١ وما بعدها وقد ذهب الأستاذان أنطوان كرم وكمال اليازجي في كتابهما أعلام الفلسفة العربية إلى أن مقصود الفارابي من المدينة « الفرقة » أو المذهب أو الجماعة تنفرد بمنهج خاص في تفكيرها ومعتقدها كالخوارج والغلاة وغيرها ، ومستندهم في ذلك لا يعدو ظناً منشؤه الواقع العقيدي الذي كان يحتم على أهل عصر الفارابي أن ينقسموا إلى فرق ومذاهب دينية وكان الفارابي قد تأثر بذلك الواقع المعاش له فأراد أن يفرغه بهذا القالب .

ب - المدينة البدالة : - « وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة »

جـ - مدينة الخسة والسقوط : - « وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح » .

د - مدينة الكرامة : - « وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم » .

هـ - مدينة التغلب : - « وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ويكون كدهم للذة التي تنالهم من الغلبة فقط » .

و - المدينة الجماعية : - « وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً بعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً » .

٢ - المدينة الفاسقة : -

ويعرف الفارابي المدينة الفاسقة بأنها « هي التي آراؤها الآراء الفاضلة وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل و [العقول] الثواني والعقل الفعال ، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدينة الجاهلية » .

٣ - المدينة المبدّلة : -

ويعرفها أبو نصر بأنها « هي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك » .

٤ - المدينة الضالة : -

« وهي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكن غُيّرت هذه ، وتعتقد في الله عز وجل وفي العقل الفعال آراء فاسدة . . . ويكون رئيسها الأول ممن أوهم

أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والغرور والمخادعات » .

٦ ـ آراء أهل المدينة الجاهلية في الإجتماع :

ثم يعرض الفارابي بعد ذلك لآراء أهل المدن الجاهلية في الإجتماع حيث يعرض وجهات نظرهم التي استمدوها من واقعهم الذي تسوده شريعة الغاب .

ومن أهم الخصائص التي أشار إليها الفارابي سنة تنازع البقاء ذلك أن أهل المدينة هذه أشبه بجماعة الوحش يسطو قويهم على ضعيفهم والبقاء فيهم لصاحب الغلبة ، والسعادة للمنتصر أو الضعيف فيجتث ويضمحل ، ولما كانت السعادة قائمة على العدل ، وكانت سعادة أهل هذه المدينة بالتغلب والقهر فينتج عنه أن العدل عندهم هو القهر والقوة ، وأن المدينة القاهرة هي العادلة ولذا كان القاهر في نظرهم هو العادل .

ثم يقوم فيهم من يجد أنه محتاج إلى موازرين فيقهر قوماً فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً ، ثم صيّرهم آلات يستعملهم في ما هواه . على أنهم يختلفون في الرابطة التي تجمعهم ، فمنهم من يقول بأنها الإشتراك في الولادة من والد واحد هو الإرتباط به ، ومنهم من يقول أن الإرتباط بالإشتراك في التناسل (المصاهرة) ، وبعضهم يقول بالتشابه في الخلق والشيم الطبيعية . والإشتراك في اللغة واللسان أو الإشتراك في المنزل ثم في المساكن[٤٨] الخ .

---

(٤٨) يراجع كلام الفارابي في ذلك باسهاب في آراء أهل المدينة الفاضلة ص/١٥١ وما بعدها ويذهب البارون كرادفو كما ينقل عنه الأستاذ محمد أبو ريدة في كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور إلى أن هناك كثير الشبه بين أفكار الفارابي في آراء أهل المدن الجاهلية التي سطرها منذ عشرة قرون وبين أفكار بعض الفلاسفة المحدثين ، فمن ذلك حديث الفارابي عن قاعدة بقاء الأقوى حيث يقرب من آراء الفيلسوف الألماني نيتشه ، وكذا كلام الفارابي في الكفاح من أجل الحياة يقرب من كلام هوبز في ذلك ، وكلام الفارابي في أسباب نشوء الإجتماع الإنساني بدافع ضعف الأفراد إذا استقل كل منهم بنفسه يشبه إلى حد بعيد فكرة روسو في العقد الإجتماعي .

٧ ـ مصير أنفس أهل المدن الجاهلية بعد الموت . . . ؟

يمكن تلخيص آراء الفارابي في ذلك بأن نفوس أهل المدن الجاهلية لما كانت خلواً من العقل ، فإنها تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا ، أما في المدن المبدلة أو الضالة فالشقاء كله لمن بدل على أهلها الأمر أو أضلهم ، والعذاب ينتظره في الآخرة ، والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة أما النفوس الخيرة العارفة فهي وحدها التي تبقى وتدخل العالم العقلي وكلما زادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس وزاد حظها من السعادة الروحية . وفي ذلك يقول الفارابي :

« أما أهل المدن الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة . . . إذا لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً ، فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها ، بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل ، وبقيت القوى التي شأنها أن يكون بها قوام ما بقي . . . وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي . . . فأما الآخرون فإنهم يهلكون وينحلون مثل أهل الجاهلية وكذلك كل من عدل عن السعادة بسهو أو غلط »(٤٩) .

المراجع

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي تحقيق وتقديم الدكتور ألبير نصري نادر دار المشرق ط ٢ .

٢ ـ إحصاء العلوم للفارابي ط القاهرة ١٣٢٩ هـ و ١٣٥٠ هـ .

٣ ـ عيون المسائل للفارابي ط ليدن .

٤ ـ ما ينبغي أن يقدم قبل تعلّم الفلسفة للفارابي ط مصر ١٩١٠ .

٥ ـ مجموعة فلسفة الفارابي ط ليدن .

(٤٩) راجع ذلك كله وغيره في آراء أهل المدينة الفاضلة ص/١٤٢ وما بعدها .

٦ ـ السياسة المدنية للفارابي ط حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .
٧ ـ وفيات الأعيان لإبن خلكان ط القاهرة .
٨ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين علي بن يوسف القفطي ط ليبتزج
٩ ـ الفهرست لإبن النديم ط ليبتزج وط القاهرة ١٣٤٨ هـ .
١٠ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ترجمة أبو ريدة ط القاهرة ١٩٣٨ .
١١ ـ الفارابيان د . عمر فروّخ ط بيروت .
١٢ ـ أعلام الفلسفة العربية لأنطوان كرم وكمال اليازجي .
١٣ ـ مجلة الثقافة الإسلامية المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق العدد /١٣ بحث « المعرفة البشرية » للكاتب .

الدكتور فتحي الدريني

الفيلسوف الإسلامي
«الفارابي»

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام .

أما بعد ، فإن شخصية فيلسوفنا الإسلامي « الفارابي » متعددة الجوانب ، وليس من السهل الإحاطة بمقومات شخصيته العلميّة أو الفلسفية ولهذا سنجتزىء في بحثنا هذا على الجانب السياسي من فلسفته العامة .

يمتاز الفيلسوف المسلم « الفارابي » بأنه اعطى في كافة بحوثه الفلسفية ، الجانب السياسي أهمية قصوى ، وهي سمة لا تكاد تجدها عند اللاحقين من الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعده . ان الفلسفة الإسلامية تعالج المسائل السياسية معالجة واسعة وعميقة ، ولكن الإمام الفارابي قد عالج المسائل السياسية على نحو واسع ، إنْ في تصوره للدولة أو في تصوره لرئاسة هذه الدولة أو في تصوره أيضاً للإنسان من حيث هو مواطن أو كائن حيٌ سياسي ، وتطرق إلى « مفهوم العدل » وإلى نظام الدولة الذي ينبغي أن يسودها ، ولا أعني نظام

الحكم ، بل أعني النظام الـذي ينبغي أن يسود الـدولة في داخلهـا وفي خارجهـا أيضـاً ، غير أنـه يقال ـ وهـذا القول بعيـد عن التحـقيق فـيما أرى ـ إنـه متـأثـر بفيلسوف اليونان القديم ، أو بفلاسفة اليـونان ، تـأثراً كبيـراً ، حتى إن بعضهم كان يأتي بالجزئية الفلسفية ، ثم يقارنها بما ترتد إليه من أصل فلسفي إغـريقي ، وهذا الصنيع ـ مقابلة الجزء بأصله ـ لا ينم عن منهج علمي بـالمقابلة والمقـارنة ، لأنه في اعتقادي أن المنهج العلمي الذي ينبغي أن يصـطنع في دراسـة مادة مـا ، ينبغي أن يكون مشتقاً من المادة المدروسة .

والمادة المدروسـة هنا كليّـات ، فعند المقـارنة ينبغي أن يتخـذ هذا المنهج أصـلاً في المقارنـة ، بمعنى أن ينظر إلى الفلسفـة الفارابيـة في كليـاتهـا ، نحن لا نـزعم ، ولا ينبغي لنـا أن نـزعم ، أن الفـارابي الفيلسـوف المسلم ، لم ينـظر في الفلسفـة الإغريقيـة ، لأن هذا غـير واقع ، الـواقع أنـه استقصى هـذه الفلسفـة ودرسها دراسة متعمقة أيضاً ـ وهذا هو الشأن في كل متخصص في مـادة مـا ، إذ الـواجب الأول أن يحيط بجزئيـات هذه المـادة وكلياتهـا ، في كل مـا كتب عنهـا ، سواء أكان ما كتب عنها من نتـاج الفكر الـوطني ، أم دون ذلك ، فليس غـريباً إذن أن ينظر الفيلسوف الفارابي فيما كتب في الفلسفة ، في فلسفةٍ أخرى من نتاج غير المسلم ، لأن الإسلام لا يحجر أبداً على الفكر الإنساني ، بإلزامه بـأن يقتصر على نوع معين من الثقافة ، ولا من العلم ، أمّا العلم فلا وطن له ، وإما الثقافة فكذلك ، لأنها نتاج للفكر الإنساني العام .

غـير أنه ممـا تجدر الإشـارة إليه ، أن هـذه الفلسفة التي أتى بها الفارابي في فلسفته العامة ، أو في فلسفته السياسيّة بوجه خـاص ، قد تـدخلت فيها عـوامل داخلية في الدولة التي كان يعيش بين ظهرانيها ، وعوامل خارجيـة معنويـة ، من مثـل الفكر الـوسيطي ، أو الفلسفـة في العصر الوسيط . ونحن نعلم أن الإمـام الفارابي كان يعيش في القرن الرابع الهجري ، وهذا القرن يمتاز بأنـه قرن النقـل الحضاري عن طريق الـترجمة للدولـة العباسيـة ، ولذلـك أتيح لـه أن يقرأ هـذه الفلسفة باللغة العربية ، على الرغم من أنه كان يحذق عدة لغات ، فمن الثـابت إذن ، أنـه نظر في الفلسفـة الإغريقيـة ، ولكنه فيـما يبدو لي ، كثمـرة من ثمـرة

مطالعاتي لكتبه الفلسفية المتعددة ، أن الرجل يريد أن ينتقي من هذه الفلسفة التي ذاع صيتها في الآفاق ، أن ينتقى منها ما يعينه على تحقيق غرضه من هذا المشروع الفلسفي العام الذي أتى به ، وهذا ليس عيباً ، لأنه لم يردد ما قيل له ، أو ما قرأه ، ترديداً غير مستبصر ، وإنما انتقى ، وانتقى بصورة تحليلية ، وهذا شأن التواصل الحضاري بين الأمم والشعوب ، حتى في عصرنا الحاضر ، لأنه من غير المعقول أن تنغلق الأمة على نفسها ، ثقافياً وفكرياً أو علمياً ، لأن ثمرات العلم ينبغي أن تُجتَنى ، وكما قلت ، ان الإسلام حضَّ على الأخذ بالعلم من جميع أطرافه ، إذا كان نافعاً ، ولا يَمَسُّ عقيدة من عقائده ، ولا يتنافى مع المقصد العام الذي جاء به ، ولا مع مفهوم العدالة ، خشية أن تتسرب هذه المعلومات غير اليقينيّة إلى عقول العامة ، أو أنصاف المتعلمين ، فتفعل فعلها حينئذ ، لأنهم غير قادرين أن يوازنوا بين ما هو حق ، وما هو باطل ، وهذا يوقع الناس في بلبلةٍ فكرية نحن في غنىً عنها ، ولهذا أرى أن الدولة ينبغي أن يكون لديها لجنة من المثقفين ، ومن العلماء يُشرفون على ما يطبع في الدولة ، أو ما يرد إليها من تيارات أجنبية ، قد تتنافى مع مقاصدها أو مع أهدافها ، وهذا أمرٌ طبعي . لذلك كان هذا الإنتقاء أمراً طبعياً كما قلت .

ما العوامل التي دفعت الفارابي الفيلسوف المسلم إلى أن يأتي بمثل هذه الفلسفة بوجه عام ، أو بمثل الفلسفة السياسية بوجه خاص ؟؟ هناك عاملٌ داخلي لا شك فيه ، هو أن هذه الدولة العباسية ، كانت في إضطراب ، وأن السلطة المركزية التي تتمثل في الخلافة ، لم تكن متركزة في يد الخليفة ، وانه كانت هناك بعض القوى التي تنازع الخلافة سلطتها بغيةَ الإنشقاق على الدولة ، وتأليف دويلات صغيرة حولها ، وكان هذا العنف الذي عرفناه ، حتى ان المقتدر بالله ـ الخليفة العباسي المعروف ـ قد القيت جثته على قارعة الطريق ، مقطوع الرأس ، وهذا يحمل على النقمة بلا شك ، أن تمتدّ يد البغي إلى قتل الرئيس ، رئيس الدولة بمثل هذه الطريقة البشعة ، فأثارت في نفس الفارابي عوامل الاسى ، من جراء هذه الأوضاع الإجتماعية والسياسية القائمة ، ولا مجال هنا لسردها ، لأنها معروفة لدى الجميع ، إنما أود أن أصل إلى الحقيقة الناصعة هي

أن هذه كانت من العوامل الداخلية التي أثارت الفيلسوف إثارةً جعلت منه شخصاً حساساً ينقم على الأوضاع القائمة يومئذ ، وفي الوقت نفسه يرى أنه ما ينبغي للخلافة الإسلامية أن تصل إلى هذا الدرك من الفوضى . أما العامل الثاني ـ فيما أرى فهو أن « مثالية » الفارابي ينبغي إلاّ توضع أساساً لما ذهب إليه من فلسفة .

أن الفارابي ينزع نزعة مستقلة تجعلنا نعتبره مجتهداً عقلياً ، بدليل أنه أتى بشيء لم يكن لغيره سبق فيه ، وهذا فيما أرى ، أنه عامل داخلي شديد التأثير ، الا وهو الإسلام ، فالرجل أعتنق الإسلام ، وأدرك قِيَمه ، وأدرك الأفاق الواسعة التي رفع رواقها في العالم ، لا في المدينة ، كأثينا أو اسبارطا ، لأن هذا تفكير محدود وضيّق .

فترى الفيلسوف ـ وذلك آية كونه متأثراً بعامل الإسلام أولاً ـ أنه فكّر في الدولة العالمية ، وأنه فكّر أيضاً في هذا المجتمع الإنساني الذي يمكن أن يقوم في هذا العالم على نمط من الحياة ، تقوم على أسس وقيم سامية ، ويحكمها رئيس واحد ، ولكني أرى ، وكأني بالفيلسوف حين شعَر بصعوبة هذا التصوف أخذ يتنازل شيئاً فشيئاً عن الشروط التي أشترطها في الرئيس ، حقاً إن الفيلسوف الفارابي انطلق من موقع « الرئاسة » في فلسفته ، لا من موقع المدينة ، ولا من موقع الدولة .

كان يرى أن الرئاسة هي كل شيء في الإصلاح ، وطبيعي أن هدفه العام من فلسفته هو إصلاح الدولة ، إصلاح الخلافة ، وإنقاذ المجتمع الإسلامي مما هو فيه ، وإصلاح الآراء السائدة في البلاد كلها ، كان يعيش في مِلَلٍ متصارعة ، فأراد أن يصلح هذه الآراء ويوجهها وجهة الصواب ، ولذلك نراه عَمِد إلى الفلسفة لا إلى الدين ، لأنه يرى أن الفلسفة واحدة ، ولكن الدين أصبح مِللاً متصارعة ، وأن هذا الصراع الفكري الذي نتج عن الملل المختلفة ليس هذا الصراع قابلاً بأن ينمحي ، ولا أن الملل التي كانت سائدة يمكن أن تتفق على ملة واحدة ، هذا هو الأصل في جنوحه إلى الفلسفة ، لأنه رأى فيها

وسيلة تحقق الوحدة ، وقال بأن الفلسفة واحدة فهي جديرة بأن توحِّد ، لأن الفلسفة إذا كان أصلها واحداً ، وإنْ تعدد الفلاسفة ، لكنهم يجتمعون على رأي موحَّد ، والرأي الواحد هو الكفيل بأن يحقق الإجتماع الإنساني المنشود ، لأن الإجتماع بمعناه الحقيقي ، والوحدة التي تسوده ، لا يتم إلاّ على أساس وحدة الآراء السائدة ، والآراء الموحَّدة إنما ننشدها في الفلسفة ما دام ليس ثمّتَ وسيلة إلا توحيدهم من حيث الآراء الملليّة ، ثم إنّا نرى الفارابي صامتاً تجاه هذا الجدل العنيف الكلامي والفقهي والعقائدي ، (لماذا ؟) لأنه ربما رأى هذا الجدل ، هو السبب في خراب الدولة ، وأنه جدل لا يقوم على يقينيّات ، جلُّ ما يقوم عليه ، هو الظنون ، ولديه مفهوم للسياسة خاص ، هو أن السياسة عبارة عن معرفة صائبة ، حتى لا يقع خلاف ، والفلسفة كفيلة بهذا التصويب ، لأنها تقوم على براهين . ذلك هو منحى الفارابي الفيلسوف في سبيل توحيد المجتمع ، وتوحيد السلطة المركزية ، ومحو الخلافات والصراعات الدينيّة التي لم يتعرض لها ، لأنه رأى أنه إذا ما تعرَّض لها ، ربما يزيد الطينة بلَّة . ذلكم هو منحى الفارابي في فلسفته السياسيّة . لا أريد أن أتعرض إلى النقاط الأساسية التي هي موضع شك ، أو لا تتفق مع مبادىء الإسلام ، لأنها كانت توفيقيَّة ، أكثر منها أن تكون فلسفية ، حاول التوفيق ، لأنه متى رأى أن الإصلاح سيكون بهذه الوسيلة رأى أن يوفق بين هذه الآراء الفلسفية وبين الدين ، فأتى بكتاب عَنْوَنَهُ بآراء المدينة الفاضلة وهو عنوان يومىء بما قلنا ، من أن السياسة إنما هي معرفة وليست حنكة ، وليست دهاءً ، وليست مداراة ، وليست مجاملة دبلوماسية ، وليست السياسة شيئاً من هذا مطلقاً ، ولكنها معرفة تقوم على يقين ، وعلى صواب تجتمع العقول عندها ، ولذلك قال آراء ، وَلِمَ قال آراء أهل المدينة الفاضلة ؟ لأنه رأى أن هذه الآراء الصائبة هي سبب الفضل ، وهي سبب الفضيلة ، وكأنه يرى أيضاً ، أنْ لا فاصل بين السياسة وبين الفضيلة والخُلُق ، ولا جرم أنّ هذا إستيحاءٌ إسلامي لأن الإسلام لا يفرق في سياسته بين المبادىء العامة في الحكم ، وبين الخلق ، لأنها كليهما - أي السياسة والأخلاق - تنتظمهما أوامر إلٓهية ، ونواهٍ إلٓهية ، لا تفرق بينهما ، وهذا على العكس الذي شاهدناه عند روّاد

الفكر السياسي الحديث في القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر ، وفي القرن التاسع عشر ، عند ميكيافيلّي وعند بودان وعند جان (جان جاك روسو) وغيرهم من رواد الفلسفة السياسيّة الحديثة . فميكيافيلّي مثلاً ، **لا يعترف بالفضائل الأخلاقية** كأساس للسياسة ، على العكس من فلسفة الإمام الفارابي ، وهذا مشتق من صميم الإسلام . ميكيافيلّي يقول : لا فضائل خُلُقِيَّة ، ولكن هناك « فضائل سياسية » وحينما رحنا نستفتي هذا الفيلسوف السياسي عن مفهوم الفضائل السياسيّة ، قال في كتابه « الأمير » الفضائل السياسية تختلف عن الفضائل الخلقية ، من قِبَل أنَّ الفضائل السياسية هي عبارة عن ما تفتقر إليه السياسة من وسائل المكر والخداع والكذب السياسي . . . إلى آخره . . . وإنه يرى أن رئيس الدولة إذا أخلص لرعيته ، كان غبيّاً ، وينبغي أن يعمل لصالحه الخاص ، حتى يبقى في سُدَّة الحكم ، وهذا على النقيض من المبدأ الإسلامي الذي يقول : « تَصَرُّفُ الإمام على الرعيّة ، منوطٌ بالمصلحة » - أي بمصلحة الرعيّة ، وأن مصلحة الرعية هي الأساس في مشروعية الولاية العامة على الأمة ، حتى إذا افتقدت الولاية أساس مشروعيتها من الحفاظ على المصلحة العامة ، لم يكن للرئيس حقٌّ فيها ، وسقطت ولايته شرعاً ، حتى إذا عمل لصالحه الخاص ، كان ذلك منافياً للمصلحة العامة التي ينبغي أن تكون دائماً نُصْبَ عينيه . وأما الفضائل الخلقية فالإسلام صريح فيها . ولقد استوحاها الإمام الفارابي من الإسلام ﴿ **فأما من أعطى واتقى ، وصدَّق بالحسنى** ﴾ التقوى ثمرة الإيمان ، وصدّق بالحسنى ، أي بالفضائل ، وأعطى ، هذه هي النتيجة العملية التي أشار إليها الفارابي حينما قال : « أن تراتب أهل المدينة الفاضلة ، قائم على أساس العطاء الذي هو ثمرة للعقيدة الموحِّدة » لكنك ترى في الآية الكريمة « **أعطى ، واتقى ، وصدّق بالحسنى** » التصديق بالحسنى سابق في الوقوع على العطاء ، وهذا ما تقضي به طبائع الأشياء ، أنَّ الإيمان هو العامل الأساسي ، وهو الذي يدفع إلى العمل ، وإلى العطاء ، لكنه قدَّم العطاء أولاً ، ثم أتى بالباعث ، مع أن الباعث سابق في الوجود على العطاء ، اهتماماً بشأن العمل ، ولذلك يقول الإمام الفارابي : إن الرأي الموحِّد - ويعني به العقيدة - إذا

كان الإجتماع يتم بـه ولكنه لا يكمـل إلّا بالعمـل . ﴿ إن الذين آمنـوا وعملوا الصالحات ﴾ تجد ذلك العمل مقروناً دائماً بالإيمان . والإيمان ما وقـر في القلب ، وصدَّقه العمل .

إنَّ هذا ليس غريبـاً من الإمام الفارابي أن يأتي بهذه المبادىء الصريحة دلالتها على أنها من الإسلام .

هذا ، وهناك مبادىء كثيرة سنأتي على ذكرها مستقاة من معين الإسلام ـ لنثبت أنه لم يكن « إمَّعة » لأفلاطون كما يقال ، بأن يُقال له ما يراد ، لا ما يريد هو أن يقول !

وهذه الشخصية المعنوية البارزة ، ينبغي الإعتداد بالأُسس التي قامت عليها . فالمدينة الفاضلة التي صوّرها الفارابي ، قد ذهب كثير من العلماء والفلاسفة إلى أنها مجرد حُلُمٍ لا تحقيق له في مواقع الوجود ، وأنه لم يكن ليتأثر بالواقع الذي كان يعيشه ، لأن هذه الأحلام مجرد لمحات أو تخيلات أو ما شابه .

لكني لا أرى هذا الرأي ، على فرض أنها أحلام ، وأنه كان ينزع في تصويره للمدينة الفاضلة ، ينزع نزعات عقلية صرفة ، لا أرى أنها منقطعة عن الواقع الذي كان يعيشه ، لأن الحُلُم ، وإن كان حُلُماً ، لا بدَّ أن يرتبط بالواقع عن طريق الشعور أو اللاشعور ، هذا على فرض أنه حلم ، أو « طاباوي » كما يقولون ، لكن الواقع أن هذه الطبنوية لها جذور قد تجذَّرت وتأصلت في فلسفته ، استقاءً من الإسلام الذي آمن به أولاً ، وأن إيمانه حينما التفت إلى الواقع ، رأى أنَّ هناك بوناً شاسعاً بين الصورة وبين المضمُون ، بين الوسيلة وبين الغاية ، وهذا التناقض انطلق منه الفارابي ناقماً وحكيماً معاً ، أما كونه ناقماً ، فلأنه صَوَّرَ ما يضاد المدينة الفاضلة من المدن الأخرى التي يسمّيها « جـاهلية » حتى لا تلتبس هذه بالجاهلية التي تمثِّل فترة ما قبل الإسلام أقول : لا يقصد الجاهلية السابقة على الإسلام وإنما يقصد بالجاهلية المصدر الصناعي من الجهل ، والجهل ضد المعرفة ، فإذا كانت المدينة الفاضلة تقوم على فلسفة صائبة ، وعلى آراء صحيحة ، وتقوم على براهين يقينيّة ، فإنما يضادها الجهل . ولهذا نسب المدنَ أو الدول ـ المدينة بمعنى الدولة ـ

تنسب الدول التي لا تقوم على أساس من المعرفة الصائبة ، بأنها جاهلية ، لأنها لا تدرك معنىً للسعادة حقاً ، ولا السبل الموصِّلة إلى هذه السعادة ، ومنْ لم يدرك مفهوماً للسعادة صائباً ، هو حريٌّ أن لا يدرك السبل التي توصل إليها ، ومن فقد الوسيلة فقد فَقَدَ الوصول !! .

ذلك ما يؤكده الإمام الفارابي في غير ما موضع : آراء فاسدة ، آراء ضالَّة ، لا يمكن أن تفضي بالمجتمع إلى ما يرجو ، وما يتأمل . لهذا كان ضالاً ، ويأتينا بأنواع من المدن نظرية ، لا تنطبق على تشكيلات اجتماعية قائمة ، ولا على أوضاع ملموسة ، وإنما تدل أولاً على خصْب فلسفة الرجل ، وعلى براعتِهِ في هذا التصوير ، لا شك في ذلك ، لأنه استقاها من معاني خلقية ودينية ونفسية وإجتماعية وإقتصادية إلى حدٍ بعيد ، كان بارعاً حقاً في تصويرها ، ولكنها مدن جاهلية ، تتعدّد ، وتشترك في الجهل ، ولكنها أنواع . وليس معنى هذا أن النظرية هنا تحلق في أُفقٍ عالٍ من التصور الخيالي ، بحيث لا تجد له إنعكاساً في مواقع الوجود ، بل إني أرى ، أنَّ هذه النظريات التي أتى بها الفارابي ، « فلسفة سياسيّة » إنْ دلّت على شيء ، فإنما تدل على أنَّ بإمكان المتمعن في هذه النظريات ، أن يحكم على الواقع من خلالها ، ولا شك أن هذه فائدة كبرى في الإصلاح السياسي . لن نجد عند (الفارابي) وسائل تفصيلية في علاج الوضع القائم ، وإنما رأيناه يأتي بهذه النظريات الفلسفية ، وبمعانيها المتعددة التي تشترك في الضلالة والجهل ، كما قلنا ، أتى بها ليتمكن العاقل المفكر ، والفيلسوف ، أو المثقف في أي عصر ، أن يحكم من خلالها على ما يقوم في عصره من أوضاع .

ونضرب أمثلةً لهذه المدن . يقول مثلاً مدينة ، أو دولة التَّغَلُّب ، يعرفها بأنها الدولة التي عشقت (الغَلَبة) على الناس بالحق وبالباطل ، وأغلب ما يكون حُبُّها للتغلب بالباطل إنها تحب الغَلَبة والقَهْر ، والتسلطَ على الناس ، ولو أن مجتمعاً أو دولة أُخرى سلَّمت لها ، لا ترضى بهذا التسليم ، إلاَّ أن تَغْلبها ، لأنها تعشق الغلبة ، ولا ترضى بأن يستسلم لها شعب ، أو تستسلم لها دولة ، وهذا طغيانٌ وظلم ، ونجد هذا قائماً حتى في عصرنا هذا ، فالدول المستعمرة والإمبريالية ، تعشق الغلبة ، فتراها تمعن في اختراع الآلات المدمرة ، ويسخِّرون التقنية لذلك ،

ثم يكون هذا الإرهاب الدولي الذي يتهمون الناس به، وهم أصل منشأه ، ولا نريد أن ندخل في بحث ظاهرة الإرهاب الدولي ، لأن هذه « الظاهرة » قد قامت الأدلة على أنها ثمرة من ثمرات هذا الفكر الضالّ . هذا ويذهب آخرون إلى أن الدولة ينبغي أن تقوم على المادة فقط ، من جمع المال والثراء ، والتمتع بصحة العامة ، وأنْ لا هَدَف لهم إلاّ ذلك ، وإنهم يحصلون على ذلك ، عن طريق اللُّصوصيّة كما يسميّه الإمام الفارابي الفيلسوف ، عن طريق اللصوصيّة والإحتيال ، وإن أبرع الناس ، وأجدرهم بالسياسة والرئاسة هم من كانوا أكثر احتيالاً وأكثر غزواً للأمم ، وإستيلاءً على ثرواتها ، لتكون أمةٌ هي أربى من أُمة ، هذا موجود وقائم ، والإنسان في عرفهم ، ينبغي أن يكون صاحبَ مال ، وصاحب صحة فقط ، ثم ليكن ما يكون ، ولو كان الطوفان ، واذكر مثلاً عامياً يقال فيما نسمع من أمثال عاميّة في زمننا هذا ، إنهم يقولون : « صحتك ومصريتك » وهذا ضلالٌ في الفكر ، يشير إليه الإمام الفارابي ، منذ أمدٍ بعيد ، ينبغي أن لا تسود هذه الفكرة المجتَمَع المتحضر ، لأنه يقول : إنَّ كافة الآراء الضالّة ، تُحدِثُ أُوخَمَ العواقب في الأمة. هذا وهناك دولة الخسَّة ، وهناك دولة النذالة ، وهناك أصناف من الدول ، قد رسمها (الفارابي) كفنّان ، وإنْ لم يُشر إلى أنها واقعة في مكان كذا ، أو في إقليم كذا ، أو في قطر كذا ، وإنما هي مجرد نظريّاتٍ مجرَّدة غير أنه يمكن الإستدلال ، أو الحكم من خلالها على ما يوجد من مثيلاتها واقعاً ، فكان ذلك نوعاً من الإصلاح .

إذن ، لا يقال إن الفيلسوف (الفارابي) إنما أتى بهذه المدن التي تجمعها صفة الجاهلية ، كما يقول ، ثم فصلها ، لا يقال إنه قد أتى بها لمجرد مقابلتها بالمدينة الفاضلة التي أتى بها ، لأنها ـ أي هذه المدن الجاهلية ـ تدل على الخصائص التي تمتاز بها المدينة الفاضلة إذ الأشياء ـ كما يقولون ـ تعرف بأضدادها ، فلم يكن فيلسوفنا ليقصد هذا ، وإنما قصد أمرين فيما أرى ، قصد إلى أن يصرح بآراء هذه المدن الجاهلية ، بأن يوقفهم على معايبهم ، وذلك لأنه لم يكتفِ بالوصف فقط ، بل أتى بالتعليل !! .

الثاني : أنه أراد أن يبصِّر الناس بهذه المدن ، ليحكموا ـ كما قلت ـ من

خلالها على الأوضاع القائمة . لا ليوضّح آراء المدينة الفاضلة ، ثم إنّا رأيناه حينما يتكلم عن الإنسان ، وعلى تراتب المدينة ، التي يعتبر هذا التراتب من العدل الذي ينبغي أن يسود ، والتراتب معناه : أن الناس إنّما يوظّفون ، ويستخدمون في مراتب متفاوتة على حسب قدراتهم العقلية ، والقدرات العقلية فطرة ، وهذه الفطر متفاوتة .

من المحال إذن إنْ يستري الناس في ملكاتهم ، وقدراتهم ، ومواهبهم العقلية ، ولذلك ينبغي أن يكون التفاوت في التراتب ، وهو عدل ، فكان مفهوم العدل عند الفارابي يتلخص في أن الناس ينبغي أنْ يُوَزَّعوا في الدولة على حسب مؤهلاتهم ، ومؤهلاتُهم إنما اشتقّت أصلاً من فِطَرِهم ، ولا يعني هذا إنه بمجرد الفطرة يصبح الإنسان مؤهَّلاً لأن يستولي ، أو يتبوأ مركزاً ، لا يعني هذا ، وإنما يعني أن هذه الفطرة التي فُطر الإنسان عليها ، أو التي يميل إليها بحكم فطرته . وإن الإنسان ـ ليس من شأنه ، أنْ يعلم ، أنَّ فطرته كذا ، وأنه مؤهل لكذا ، بل هذا من وظيفة رئيس الدولة ومعاونيه وموظفيه . من هنا تبدو ضرورة الرئاسة للأمّة ، وأنها ليست مسألة ثانوية ، أو أن الرئيس يخلقه الشعب ، وإنما هو على العكس من ذلك تماماً ، هو يرى أن الإنسان إنما يوجهه ويرشده ويعلّمه ، ويبؤه المكانة التي يستأهلها ، (الرئيس) فهو الذي يخلق المدينة الفاضلة وليست المدينة الفاضلة هي التي تجعله رئيساً ، ولذلك لم أرَ في فلسفته السياسية ، شيئاً يتعلق بالشورى من أنه يُختار بإرادة الأمة ، ذلك لأن فلسفته قد تركزت في (الرئاسة) على معنى أنها (رئاسة فطرية) مشتقة من مواهبه ، فمواهبه هي التي أختارته لا الشعب ، وهذا فيما أرى مستقى من معنى الإمام في فقه الشيعة ، فهو يقترب بأفكار قوية إلى الفقه الشيعي فيما يتعلق بالرئاسة ، لا ينتخب ، بل هو منصوص عليه في الناموس ، ولذلك يرى أنه إذا كانت الدولة عمادها الإجتماع على رأي موحد ، أو عقيدة واحدة ، وعلى آراء صائبة ، فلا بد أنْ يولِّد هذا الإجتماع محبة بالنظر الإشتراكي في الفضيلة ، وفي العقيدة معاً (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه) فالمحبة قائمة من وراء الإشتراك في الفكرة ، وإن هذه المحبة ليست كفيلة بأن تجعل هذا الإجتماع متماسكاً ، وإنما لا بد من (العدل) ومن الذي يصنع هذه الأمور

(الـرئيس) . هـذا إلى جـانب الشروط التي اشـترطهـا في الإمـام ، وهي تبلغ اثنتي عشرة صفة أو خصيصةً ، ثم تنازل إلى ستّ ، حينما رأى صعوبة التطبيق ، ثم تنازل عن الخصائص الست إلى القيادة الجماعية ، إذا توافرت في هذه الأفراد تلك الخصائص ، سواء اجتمعت في فرد أم اجتمعت في أفراد ، فالأفراد يستأهلون (الرئاسة) بحكم توفر هذه الشروط ، أو هذه الصفات فيهم ، والإنسان إذا فُطِر على أمرٍ ، فينبغي أن يغذّى ، فإذن ما يستأهله عدالة هو مشتق من فطرته . وأنْ تُغذّى هذه الفطرة ، وان يوضع كلُّ امرىء في مكانه المناسب ، ويحضرني في هذا المقام ما قاله الأصوليّون من أن (المناسبة) هي دليل العدالة . فالعدالة تكمن في هذا التراتب ، ولذلك قال فيما سماه المدينة (الجماعية) التي انتقدها انتقاداً مراً ، قال : إنه لا تراتب فيها ، ولا رئاسة فيها ، ولا مرؤوس، ولا نظام ، فكانت لذلك إباحيَّة . ومن هنا كان خطأ ابن خلدون حينما تكلم منتقداً الفارابي حيث قال : ان هناكِ فلسفةً مدنية تذهب إلى أنه لا بد أن يُستَغْنىْ عن الرئيس ، إذا صلح أمر المجتمع ، وليس هذا من فكر الفارابي في شيء - كما رأيت - لأنه يرى أن (الرئاسة) لا بد منها في الدولة ، وأنها ضرورة ، وأن الدولة إذا خلت منها الرئاسة الحكيمة ، كانت تسير إلى الهلاك .

واكتفي بهذا القدر وإلى اجتماع آخر إن شاء الله .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الدكتور رضا داوري

الفلسفة والديانة
من وجهة نظر الفارابي

كتب الفارابي في أواخر كتابه « تحصيل السعادة » قائلاً : إن أفلاطون وأرسطو ، إضافة إلى شرحهما وتعليمهما للفلسفة ، قد أوضحا كذلك طرق إحيائها وتجديدها .

أجل ، إن ما قاله الفارابي صحيح ، إلاّ أن من يقرأ آثار المفكرين والفلاسفة ، إنما يتعلم منهم دروساً ، ويجاريهم وينسجم معهم بمقدار فهمه ، وتبعاً لما له من مستوى في عالم الفكر .

بين عهد أفلاطون وأرسطو وزمن تصنيف كتاب : « تحصيل السعادة » حقبة زمنية تقرب من خمسة عشر قرناً ، ومع أن الفلسفة خلال هذه الفترة أصيبت بنوع من التوقف والركود ، إلاّ أن آثار أفلاطون وأرسطو الفكرية ، كانت قد درست في المدارس العلمية في الإسكندرية وأنطاكية ومَرْو وبغداد ، وحسب علمي ، فإنه لم يدّع أحد خلال هذه الفترة أنه قد تعلّم طرق إحياء وتجديد الفلسفة من أفلاطون وأرسطو ، لأن هذا التعلم ليس واضحاً وبصورة صريحة ، لذا ليس بإمكان أي كان ، أن يتعلم ذلك ، إلا إذا كان قد رافق

علماء اليونان وشاركهم في لغتهم واقترب من نوع تفكيرهم ، وأمكنه أن يفهم رموزهم وإشاراتهم ، وأن يستخرج ما لم يقولوه من فحوى ما قالوه ، مِثل هذا الشخص إنما هو الفيلسوف .

إذاً ، فالفارابي لم يكتف في كتاب « تحصيل السعادة » بنقل آراء علماء اليونان فقط بل أنه بدراسته الآثار الفلسفية ، قد اكتشف طريق تجديد الفلسفة ، وأحسن في قليل أو كثير بمقامه الذي يؤهله لحمل لقب المعلم الثاني ، وبدوره كمؤسس للفلسفة الإسلامية .

حين كان الفارابي مشغولاً بدراسة الفلسفة ، كان علم الكلام قد ظهر إلى الوجود على عتبة مرحلة تطور عميق وواسع ، إذ كانت الفلسفة اتخذت وسيلةً للدفاع عن الدين .

إذاً ، ما كان الموجب في مثل هذا الظرف ، إلى تجديد الفلسفة وإحيائها مرة أخرى ، وكيف كان يمكن إحياء الفلسفة في عالم كانت تقبل وتُنفّذ فيه أحكامٌ وقواعد ؟

إن مثل هذه الأمور ، لم يكن الفارابي يقف عندها لإعتقاده بمنزلته الرفيعة ، ولما كان له من فهم وإدراك للدين والفلسفة . أما نحن الذين نواجه اليوم مثل هذه الأمور ، فلعلنا بفهمنا لآراء الفارابي نستطيع أن نجيب عن تلك التساؤلات .

إن أساس التساؤلات الثنائية الآنفة الذكر ، هو أن الدين ليس بحاجة إلى الفلسفة ، وحتى لو ظهرت الحاجة إلى وجود الفلسفة في المدينة الدينية ، فإن طابع تلك الفلسفة ووجهتها يجب أن يحددا بدقة .

طبعاً إن الذين لا يعتقدون بوجود تفاوت بين التفنن بالعلم والتعلق الجدي به ، لا يرون مثل هذه الأمور أهلاً للبحث ، أو أنهم لا يولونها أية أهمية ويعمدون ببساطة إلى وضع الأشياء جنباً إلى جنب في كل مكان ، ويقسمون الفلسفات إلى فلسفة متوافقة مع الدين أو مخالفة له ، ويضربون الأمثلة العديدة

لإثبات هذا الأمر ، كالقول مثلاً : إن الفيلسوف الفلاني ألّف كتاباً نقض فيه الأفكار الدينية ، وأن الكتاب الفلسفي الفلاني كان موافقاً للأفكار الدينية . بينما حقيقة الأمر ، أن الفلسفة لا يمكن في رأيهم لعلل أن تُعدَّ موافقة أو مخالفة ؛ بل أننا إذا شئنا ، نستطيع أن نذكر هنا تفسير المتقدمين في قولهم إن الفلسفة إنما هي صورة النفس ، وإنها تتحقق في الوجود الآدمي وفي النظرة التي يملكها البشر للأشياء .

كيف يمكن في هذا العالم الذي ينظر فيه الإنسان إلى الأشياء والناس نظرة دينية ، ويعبد المبدأ الذي خلق العالم والإنسانية ، كيف يمكن تحقيق فكرة أخرى غير هذه الفكرة ؟

إذاً ، ألا يحق لنا بعد أن قرأنا أن سقراط كان قد حوكم بتهمة إنكاره للآلهة ، وأن أفلاطون رغم اهتمامه بمسألة الدين في كتابه (النواميس) وفي بعض آثاره الأخرى ، وإثباته في رسالته « الجمهورية » وجود نوع من الولاية أشبه ما يكون بالولاية الدينية ، إلّا أنه كان قد وضع مدينة أثينا في مقابل مدينة أتلانتيس في كتابه كريتياس ، ألا يحق لنا ونحن نعرف أن العلمانية هي وليدة الفلسفة الجديدة في العالم الغربي ، أن نتساءل كيف أمكن للفارابي أن يُطبّق الفلسفة اليونانية على الدين الإسلامي .

لقد تصور بعض المحققين والباحثين ، أن القول بالإله الخالق ، وإثبات مسألة القضاء والقدر الإلهي ، وبيان النبوة ، وإسناد صفات النبي لرئيس المدينة ، تعتبر تعديلات أدخلها الفيلسوف الإسلامي على آراء الفلسفة اليونانية مراعاة لعقائد الناس . إن هذا القول سطحي ، وهم بهذا التفكير قد نزلوا حتى مرحلة الإنقياد للأهواء والغرائز والتظاهر والمهالاة أو النفاق ، والفيلسوف لا يتبع الأهواء والشهوات في تفكيره ، بل أنه يتطلب البواطن أيضاً في ظواهر الأمور ، وإن اتباع أسلوب المراعاة والمداراة وتبعية الرأي العام ، تعتبر موانع بوجه التفكير السليم وضداً له . إن النفاق له وجوده في الحياة اليومية والعادية ولا طريق له إلى التفكير . من الممكن أن يكون ثَمّة أشخاصٌ تعلموا الكلمات الفلسفية عن

طريق التقليد الببغائي للآخرين ، بل واكتسبوا معرفة في ميدان الفلسفة ، والتقطوا آراء وأفكاراً متناقضة غير متجانسة ، ولكن لا يمكننا أن نقول إن المفكرين والفلاسفة الكبار ، كانوا قد اتخذوا الفلسفة وسيلة لنيل مآرب أخرى . هذا لا يعني أن الفلسفة لم يكن لها أي تأثير في أحداث العالم ، أو أن الفلاسفة لم يتركوا آثارهم على صفحات التاريخ ، بل أننا نعني أن الفلسفة تعلو على الأهداف الجزئية لدينا ، والمقاصد الإجتماعية والعامة ، وأن ظهورها وتطورها لا يتبعان المقتضيات النفسية والإجتماعية .

إذاً ، فإن الفارابي كان قد سعى لجمع آراء الفلاسفة وإثبات تطابق حقيقة الدين مع الفلسفة (حسب تعبيره) ، وبهذا فهو عمل على إحياء الفلسفة وتجديدها ، وأمسى بحق مؤسس الفلسفة الإسلامية .

وإن هذا الجمع والتطبيق ، لم يكن يعني الترك أو التغيير لوجوه الإختلاف والإختيار والقبول بالآراء المشتركة ، أي أن الفارابي لم يكن يقبل أو يرفض الآراء تبعاً لمصلحته الشخصية ، ولم يُطوِّر الفلسفة شكلياً ويُزينها ، لِتَبدوَ متجانسة مع الديانة ، بل أنه كان يعتقد أن الفلسفة لا تتناقض مع الديانة ، وكان يقول إنه لو ظهر التناقض والخلاف بينها في مكان مّا ، فإن أحدَهما يحتمل أن يكون قد أصابه الإنحراف أو الفساد ، أو أن أهل الدين الذين ينشغلون كثيراً بعالم المثل ، لا يعرفون أن المثل هي الصورة العقلية للفلسفة ، وإلاّ فإن الفارابي كان يعتقد بتلازم الدين الصحيح والفلسفة الصحيحة ، وذلك لأنهما يعبران عن أمر واحد في مرتبتي العقل والتمثل .

كما أن الفلسفة ليست أكثرَ من واحدةٍ ، وأن الإختلافات الموجودة بين أهل الفلسفة ظاهريةٌ وجزئيةٌ . وإذا لم نأخذ هذه النقطة بعين الإعتبار ، فإننا لا نستطيع أن نحدد بدقةٍ مقام الفارابي التاريخي ، مهما حققنا في مسألة تأثير آراء اليونانيين في أفكار الفارابي في سعيه من أجل الجمع بين الدين والفلسفة .

إن الفارابي لم يَتلقَ المسائل الفلسفية من اليونانيين مجردة ، بل أنه كان شريكاً لهم في التفكير ، وكان يعرف إلى حد ما قدر نفسه ، أي أنه كان يعتبر

نفسه وارثاً لتفكير الفلاسفة اليونانيين وشريكهم في هذا التفكير ، وقد نجح في الوصول إلى الطرق التي يمكن بولوجها وسلوكها إحياء الفلسفة الضعيفة المهجورة وبعثها مرة أخرى .

إن مسألة تجديد الفلسفة وإحياءها ممكنة الحدوث ، وتكتسب معنى لها في حالة إعتقادنا بفلسفة خالدة ، وأن نعرف ثانياً مكانة الفلسفة ومكانها في عالمنا .

إن الفارابي استطاع عن طريق جمع آراء أفلاطون وأرسطو ، إثبات حكمة الخلود . وبطرحه للمدينة الفاضلة وصفات الرئيس وآراء أهلها ، حدّد بدقة العلاقة بين الفلسفة والديانة وقال : إن الفلسفة والديانة يشتركان في المنشأ والغاية ، وأنهما متلازمان في الظهور والتحقق ويكمل أحدهما الآخر .

وعندما ترسخت هذه المفاهيم تدريجاً في العالم الإسلامي ، وبالأخص بعد تغلغل أفكار الفارابي هناك ، وشاعت وانتشرت الشعارات الآتية إلى حد ما في الأوساط العلمية :

هل الحكمة إلّا مولدة الديانة
وهل الديانة إلّا متممة للحكمة
وهل الفلسفة إلّا صورة النفس
وهل الديانة إلّا سيرة النفس

وإذا انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال(١) .

يعزى إهتمامُ الفارابي بتدوين الفلسفة المدينية إلى علائقه الشخصية وسليقته الفلسفية ، ومن النقاط الإيجابية التي تُحسب له ، تعلقه الجدي بالفلسفة السياسية . لا شك أن الفارابي يُعتبر صاحب رأي عظيم في الفلسفة السياسية ، ولكن لو كان الأمر يرتبط بأي فيلسوف آخر غير الفارابي ، يرى أن مهمته تجديد الفلسفة في العالم الإسلامي ، لكان عليه أن يوحّدَ بين الشريعة والفلسفة . وقد تحققت هذه الوحدة في « المدينة الفاضلة » ، حيث أن النبيَ هو رئيسها ،

(١) نقلاً عن مقابسات أبي حيان التوحيدي ، ص ٤٥ ط مصر ١٩٢٤ .

والفيلسوف واضعُ النواميس فيها ، وأن مقامَ ولايته في المدينة يُناظِرُ الولايةَ الإلهيةَ في العالم ، وأن رئيس المدينة الفاضلة التي يتميز أهلها بالشريعة فيلسوف ، لذا فإن الفلسفة في هذه المدينة الفاضلة تعتبر أمراً مهماً ، وهي مقدمة على الأمة وعلى الشريعة ، وهذا التقدم عُدَّ حيناً تقدماً في الرتبة والشرف .

إلّا أن الفارابي كان قد صرّح في بعض آثاره ومنها كتابه (الحروف) ، أن الفلسفة لها تقدم على الديانة من حيث الزمان . ويستفاد من هذا الأمر نكتتان :

١ ـ إن الفيلسوف لا يتميز بالأفضلية على النبي من حيث المقامُ ، كما استنبط البعض ذلك ، وإذا كانت لغة البرهان هي لغة الفيلسوف ، والخطابة لغة النبي فإن هذه الخطابة هي وليدة منشأ البرهان ذاته ، وبالإمكان تأديب عموم الناس وتربيتهم بهذه الوسيلة ، وتعليمهم ما يلزمهم من أمور ، وفي الحقيقة فإن الخطبة والخطابة لها درجات متفاوتة ، كما نرى ذلك جلياً في خطب نهج البلاغة لمولى المتقين ورائد الموحدين الإمام علي بن أبي طالب (ع) ، التي تمثل في الحقيقة برهان البراهين كذلك فالشعر لا يأتي في ذيل الفلسفة . ومن الصُدَف بالمناسبة ، أن الفارابي عندما يشرح صفة الخيال والصور الخيالية ، وقوة التخيّل ، فإنه يعتبر القوة المتخيلة في رأيه تتقبلُ أولاً المعقولات عن طريق المحسوسات التي تحاكيها ، وكذلك فإن العقل الفعّال أحياناً يفيض ويعطي القوة المتخيلة ، المعقولات التي من شأنها التحصل في القوة النظرية الناطقة ، كما أنه في أوقات أخرى ، يعمد إلى إعطائها الجزئيات المحسوسة المتعلقة بالقوة العملية الناطقة أيضاً ، فضلاً عن ذلك ، فإن القوة التخيلية هي الضمان لإستمرار العلاقة والإرتباط بين القوة الناطقة النظرية والناطقة العملية ، وهي النقطة نفسها التي توضحت أهميتها فيما بعد في فلسفة « كانت » ، وإن الإعراض عنها في بعض المدارس شبه الفلسفية المعاصرة ، قد أدى إلى إنكار أساس الأخلاق ، وغدا غرضاً وزياً شائعاً إظهار تمزّق العرى والروابط بين العلم والعمل .

إذاً ، فإن القول بأن النبي يتقبل الفيض من العقل الفعّال عن طريق

الخيال ، والفيلسوف يتصل به عن طريق القوة المتخيلة ، وبما أن منزلة العقل أفضل من الخيال ، فتكونُ النتيجةُ أن مقام الفيلسوف أفضل من النبي ، إن مثل هذا الإستدلال يغدو هشاً ضعيفاً ، وذلك لأن الخيالَ الذي يرتبط به ظهور الشريعة والشعر والأخلاق ، ويستفيد مضمونَه من العقل الفعّال ، ليس هو ذلك الخيال المشهورَ والمتداولَ . مع ذلك ، لا يمكنُ إنكارُ أن الفارابي كان يعتبرُ الفلسفة هي العلمَ الأعلىَ وباطنَ النواميس والصورةَ العقليةَ والبرهانيةَ لآراء أهل المدينة الفاضلة . إلّا أنه لم يكن يقصِدُ من ذلك أن الفيلسوف أفضل من النبي وذلك لأنه كان يعتقدُ أن الرئيسَ الأولَ للمدينةِ الفاضلة هو النبي ، وواضعُ النواميس وهو الأقرب من الآخرينَ إلى الله ، وعندئذ تغْدو المفاضلة بين النبي والفيلسوف ، وتفضيل أحدهما على الآخر أمراً لا معنى ولا موجب له عند الفارابي ، الذي لم يكن يعد الفلسفة منفصلة عن النبوة .

طبعاً يمكن القول ، إنه لو كان رئيسُ المدينة الفاضلة أكثر شبهاً بالنبي ، إلّا أنه في الحقيقة يعتبر فيلسوفاً ، وأن الفارابي في المدينة الفاضلة كان قد وضعَ الفيلسوفَ في مكان النبي ، وقد قيل أيضاً ، إن رئيسَ مدينة الفارابي الفاضلة ، هو في الحقيقة فيلسوف في كسوة النبوة .

هناك نقطة مهمة جداً لم يُهْتَمَّ بها كثيراً ، هي ماهيّة الإهتمام الكبير الذي أولاه الفارابي للسياسة والفلسفة المدينية . تُرَى ، لِمَ لَمْ يهتم الفلاسفة الذين جاؤوا بعد الفارابي بالفلسفة المدينية ، ولَمَ تَبَسطوا بشكلٍ أوسع وتعمقوا وكتبوا في المنطق والحكمة النظرية ؟؟

إن إهتمامَ الفارابي بالفلسفة المدينية ، كان شرطاً لازماً ومقدمة لا بد منها لتحديد مقام الفلسفة ومنزلتِها في العالَم الإسلامي ، وتأسيس الفلسفة الإسلامية ، ولم يكن نتيجة لِميولِ الفيلسوف الشخصية ، بل إنني أعتقدُ أن أهميةَ السياسة في فلسفةِ الفارابي ، يجب أن لا تُعدَّ مماثِلةً لأهميتِها في فلسفةِ أفلاطون وأرسطو .

لذا فإن بحث السياسة والنبوة في فلسفةِ الفارابي ، ليسَ في جملةِ المباحث

والمسائل الأخرى التي يَعرضُ لها ، بل أن هذا البحثَ يُمَهد طريقَ الفلسفة . والحق أن منزلةَ سياسةِ الفارابي المدينية في الفلسفة الإسلامية ، هي في قليل أو كثير ، المنزلةُ نفسُها التي يحظى بها أسلوبُ دكارت في الفلسفة الحديثة ، وإذا كان الفلاسفةُ الذين جاؤوا بعد الفارابي لم يهتموا تفصيلياً بهذا الأمر ، فلأنه لم يكن يَهتمُ كثيراً بالسياسةِ العمليةِ ، أو أنه على الأقل لم يكن يهدِف من طرح السياسة في فلسفته إلى بلوغِ نتائجَ عملية ، بل إنه كان يهدفُ إلى تأسيس الفلسفة ، وللوصولِ إلى مثلِ هذا الهدف ، لم يهتم الفلاسفةُ المسلمونَ كثيراً بالبحوث السياسية ، كما أنهم بوجود الشريعة أيضاً لم يشعروا بحاجة ماسّةٍ إلى الدخول في مثلِ هذه البحوث .

٢- إن تأكيد الفارابي لهذه النقطة وهي تقدمُ الفلسفةِ على الديانةِ من حيث الزمان ، يدلُّ على تقرُّبه من التفكير التاريخي . وقد أشرنا سابقاً ، إلى أنه وجد طريق تجديد عهد الفلسفة في آثار الفلاسفة اليونانيين وتعاليمهم ، ومع أو وجودَ هذا الطريق يناسب المقام التاريخي للفيلسوف ، إلاّ أنه لا يمكننا أن نعتبره التفكيرَ التاريخي .

لقد تطرَّق الفارابي في كتاب « الحروف » - الذي ينبغي أن تجري في محتواه تحقيقات عميقة وجادة - إلى مسألة حدوث الصنائع القياسية في الأمم ، وحكم بأن لهذه الصنائع سيراً وتاريخاً ووصل أخيراً إلى ظهورِ الفلسفة الصحيحة .

يرى الفارابي ، « أن الفلسفةَ بعد أن اجتازتِ المرحلةَ السفسطائيةَ وبلغتْ مرحلة الجدل لا تزال تُستعملُ إلى أن تكتمل المخاطباتُ الجدلية ، فتَبيَّنَ بالطرقِ الجدلية أنها ليست كافيةً بعدُ في أن يحصل اليقينُ ، فيحدُثُ حينئذٍ الفحصُ عن طريق التعليمِ والعلمِ اليقين . وفي خلال ذلك ، يكون الناسُ قد وقعوا على الطرق التعليمية ، وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال ، فيلوح لهم مع ذلك الفرقُ بين الطرق الجدلية وبين الطرقِ اليقينية ، وتتميز بعضَ التميز ، ويميلُ الناسُ مع ذلك إلى علم الأمور المدينية ، وهي الأشياءُ التي هي مبدأ الإرادة والإختيار ، ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطةً بالطرقِ اليقينية .

وقد بلغ بالجدلية أكثرَ ما أمكن فيهـا من التوفيق حتى كـادت تصير علميـةً ، ولا تزال هكذا إلى أن تصيرَ الحال في الفلسفةِ إلى ما كانت عليه في زمن أفـلاطون . ثم يتـداول ذلكَ إلى أن يستقـرَ الأمر عـلى إضافـة ما استقـر عليـه أيـام أرسـطو طاليس ، فيتناهى النظرْ العلمي ، وتميّزُ الطرق كلُها ، وتكملُ الفلسفة النـظرية العلمية كلها ، ولا يبقى فيها موضع فحص . . . »[٢] .

إذاً ، فمن هذه المرحلة تبرز الحاجـةُ إلى وضع النـواميس : « . . . . فإذا وضعت النواميسُ في هذينِ الصنفين وإنضاف إليهـا الطرق التي بهـا يقنع ويعلمُ ويؤدب الجمهور ، فقد حصلت الملةُ التي بها عُلّمَ الجمهور وأدّبوا ، وأخِذوا بكل مما ينالون به السعادة »[٣] .

نرى من ذلك ، أن الملّةَ والشريعةَ الحقيقةَ ، تظهرانِ في رأي الفـارابي بعد الفلسفة الصحيحةِ والبرهانيةِ ، وأنها تستندُ إلى هـذه الفلسفة ، بعبـارة أخرى ، أن للفلسفة تاريخاً ، وأن هذا التاريخَ يصل مع ظهور أرسطو إلى الكمال ، (يَعُدُّ الفارابيُ نفسه مجدّد الفلسفة ومُحييهَا) ، وأن وضعَ النواميسِ وظهورَ الملّةِ يعتبران من آثار عهد كمال الفلسفة ونتائجها .

كذلك يجعل الفارابي في أواخر كتاب (الملة) ، وجودَ الملةِ المشتركـة شرطاً لنيل السعادة القصـوى : « . . . . وتبين مـع ذلك أن هـذه كلّها لا تمكن إلاّ أن تكون في المدن ملّة مشتركة تجتمع بها آراؤُهُم وإعتقاداتُهُم وأفعالُهُم ، وتـأتلفُ بها أقسـامُهُم وترتبط وتنتـظم ، وعند ذلـك تتعاضـدُ أفعـالُهُم وتتعـاون حتى يبلغـوا الغرضَ الملتمسَ وهو السعادةُ القصوى »[٤] .

في هذا السير التاريخي الذي أشار إليه الفـارابيُ ، ليس تقدُّمُ الفلسفـة على الديانة كتقدم السفسطةِ والجدلِ على الفلسفةِ ، فالسير من السفسـطة إلى الجدل والفلسفة ، هو سيرٌ إستكماليٌ ، بينما الدينُ هـو في رأي الفارابي الـطريقُ الموصـلُ

---

(٢) الحروف ، للفارابي ، ص ١٥١ .

(٣)ن. م. ص ١٥٢ .

(٤) كتاب الملّة للفارابي ، ص ٦٦ .

إلى السعـادة ، وعن طريق الـدينِ يمكنُ تعليمُ الحقائقِ للنـاسِ . أو الأفضلُ أن نقولَ : إن الحقائقَ في الـدينِ تصلُ إلى المـدينة والحيـاة المدينيـة بشكلِ مثـالاتٍ وبلغةٍ خطابيةٍ وبذلك تصل إلى مـرحلةِ التحقيقِ التاريخي ، أي أن الفلسفـة التي لم تكن تاريخية في العهد اليونـاني ، اتخذت من أجـل أن تتحقق في المدينـة شكلاً دينياً ، ودخلت في التاريخ ، كما أن هناك بحثاً مُهماً جداً لا مجال للدخول فيـه ، هو ماهيةُ الإرتباط بين التفكيرِ التاريخي الجديد ، وبين الـدينِ والتفكيرِ الـديني ، فنحن لا يمكننا أن نبحثَ هنا مسـألةَ هـل أن الديـانةَ الصحيحـةَ كانت مسبـوقةً بالفلسفةِ البرهانية وهل أن الفلسفـةَ هي أساسُ الـدين وباطنُـه ؟ ، ولكننا نشـيرُ بشكل عابـر إلى أن الفارابي ، سعَى من أجـل الجمع بـين الفلسفة والـدين تلبية للمقتضيـات العقلية والمنـطقية . أمـا إذا حدَثَ أحيـاناً أن لم يتـوافق الـدين مـع التاريخِ الحقيقي ، ولم يتأيد ذلك بالتحقيقاتِ التاريخية ، فلا بدَ من التقرُّب أكثرَ لفهمِ الموضوع .

إن من الممكن أن تتـأسس النظُمُ والقـوانينُ والثقـافـةُ والآدابُ والـرسـومُ والتقـاليـدُ والسيـاسـةُ والمنـاسبـاتُ الإجتـماعيـة استنـاداً إلى الفلسفـة الخـاصـة والسياسية ، (كما تأسست في العالمِ الغربيِ المعاصرِ) ، أما أن يتـأسَس القانـونُ والأنظمةُ المدينية والأحكامُ والقواعدُ الدينيةُ على الفلسفةِ بالضرورة ، فـإنه ينتهي إلى نتـائجَ غـيرِ قابلةٍ للقبـول ، إلاّ أن يكون مقصـودُ الفيلسـوفِ ، أن الأحكـامَ النظريةَ والعمليَةَ هي في ظلِ المعـارف الإلَهية ، وأن المعـرفةَ هي من مستلزمـات التدين .

إن الفارابي في طلبه لهذه المعرفة ، قد وجـدَ مشروعَ فلسفتهِ في آراء العلماء والأساتذة اليونانيـينَ وفي أفكارهم ، وفي هـذا المشروع ، كانت الفلسفـة والدين مقترنين واحدُهما بالآخر ، ومُتممِّـينِ بعضُهما لبعض وقـد عُذِّلَ وليمَ الفـارابي من قبـل العلماء الذين جـاؤوا بعـدَه من أمثـالِ ابن رشـد ، لأنـه خَلَط بـين الـدين والفلسفة ، فالعلاقةُ بين الدينِ والفلسفةِ في فلسفةِ الفارابي ، ليست أمراً عـرضياً أو تصادُفياً ، وكـما أشرنا سـابقاً ، فـإن الفيلسوف لم يجمـع بين الـدين والفلسفة

تلبيـة لمصالحـه الخاصـة ، أو لبعضِ الأمـور الأخـرى ، فينبغي أن لا يعـاتَب أو يُلام ، لأنه لم يُعلِّمِ الفلسفةَ الخالصةَ ، ولأنه أعطَى للفلسفةَ لوناً وصبغةً دينية ، كما يجب أن لا نُسيءَ الظن بـالفيلسوف ونقـولَ : إنه طـابَقَ بين ظـاهِرِ الفلسفـة والألفـاظ والكلمات الدينيـة ، لكي يَظهـر ذلك بشكـل مقبول أمـام المسلمين ، وذلك لأن الفيلسوف لا يعمدُ إلى التظاهرِ ، ولو ظَهر مثلُ هذا الفيلسوف ، فإنه كما يقول عنه الفارابي : فيلسوفُ الزور وفيلسوفُ البهرج .

نوجز مـا سبقَ فنقول : إن فلسفـةَ الفارابي تميـزَتْ بجمعِ آراء الفـلاسفة والجمع بين الفلسفة والدين بحيث تبدو ذيولُ كلِ مسألـةٍ متناسبـةً مع المسـائلِ الأخرى .

وأن الفـارابي لم يَعْمَدُ عن طـريقِ مراجعـةِ الفلسفة اليـونانيـة ، إلى تحقيق التوافقِ الظاهري بين الدينِ والفلسفةِ ، بل أنه أدركَ مسـائلَ الـدين والفلسفة في وحدتِهما والجمعِ بينَهما .

كما أن الكثيرَ من حالاتِ سوء الظن ، التي أثيرت حولَ أفكار الفـارابي في هذا المجال ، ناشئةً عن عدمِ الإدراكِ الكامـلِ لأهميةِ هـذه الوحـدة بين الـدينِ والفلسفةِ ، وعدمِ فهمِ هدف الفارابي من ذلـك ، وقد انتبـه الفارابي نفسـه إلى وجود مثل هذه الحالة ، لذلك فهو لا يَعْتَبرُ معارضَةَ بعضِ علماء الدينِ للفلسفـة والفلاسفة ، تعارضاً بين الدين والفلسفة ويقول :

« إن الـذين يعدون الفلسفـةَ معارِضـةً للدين ، لم يُدركـوا حقيقـةَ الـدين وماهية الفلسفة ، وعلى أهل الفلسفة أن يـوضحوا هـذه المفاهيمَ لهم » . « . . . فلذلك ربما أضطر أهلُ الفلسفة عند ذلك ، إلى مُعاندَة أهلِ الملّة طلبـاً لسلامـة أهل الفلسفة ، ويتحرّون أن لا يعاندوا الملّةَ نفسها ، بل إنما يعـاندونَهم في ظنهم أن الملّةَ مضـادة للفلسفة ، ويجتهـدون أن يُزيلوا عنهم هـذا الـظنَ بـأن يلتمسـوا تفهيمهم أن التي في ملتهم هي مثالات »(٥) .

---

(٥) كتاب الحروف للفارابي ، ص ١٥٥ ، البند ١٤٩ .

لقد تمكَّنَ الفارابي من إحياء الفلسفة وتجديدها بشكل رَسَّخَ جذورَها ونماها في تُراب العالم الإسلامي ، ومَدَّ ظلالَها على كل مكان ، وقد دُرِّسَتْ وما زالت تُدَرَّسُ هذه الفلسفةُ في الحوزاتِ العلمية والدينية منذ عهد الفارابي حتى يومنا هذا . ونحن المسلمين ، بحاجةٍ إلى الرسوخ فيها ، ولعل هذا الرسوخ ، هو الشرطُ الأساسي لإنعتاقنا وتحرُّرِنا الكاملِ .

الدكتور حسن عباس نصر الله

التوفيق بين الدين والفلسفة

بين النبوة والرئاسة

نابغةُ فاراب . فيلسوفُ الإسلام ، المعلِّمُ الثاني ؛ عناوينُ تختصرُ حياة عبقري ، تنزَّلُ عليه نورُ العلم ، فأشرقَتْ نفسُه ، وتوزّعتْ معارفَ جمَّة ، وفاضتْ نظرياتٍ أترفَتْ علوم الإنسانيَّة ، ورفدَتْ ينابيعَ الفِكرِ زُخُوراً . فكانت جداولَ منطقٍ وفلسفةٍ وفقه، ورياضياتٍ وكيمياء ، وفلكٍ ، وطبٍ وموسيقى ، ينهلُ منها الواردون عَرَباً وأجانب على مرِّ الأجيال . راقَ منها جدولُ الموسيقى ، فرشفَهُ الهواةُ ألحاناً أسطوريَّةً تُضحِكُ وتُبْكي . واعذوذَبَ جدولُ الفَلسفةِ ، فكان رحيقاً مختوماً . لم تقربْهُ إلاَّ خاصَّةُ المتفلسفين ، غرفَ منه ابنُ سينا وابنُ باجةَ الأندلسي، وعلاءُ الدين الطوسي، مستعذبين . في حين كان أُجاجاً للغزالي وابنِ طفيل ، وابنِ رُشد . وآسناً لفريقٍ ثالثٍ ، عاشَ تراثَ النقل ، دون التطلعِ إلى أنوارِ العقل ، فوزَّع آراءَه شتماً .

إن الغزالي (المتوفَّى سنة ٥٠٥ هـ) قسَّم الفلاسفة إلى دهريين وطبيعيين وإلهيين . ثم اتَّهم الإلهيين : سقراطَ وأفلاطونَ وأرسطو وأتْباعَهم . قال في كتابه

« المنقذ من الضلال » فوجبَ تكفيرُهم وتكفيرُ شيعتِهم من المتفلسفةِ الإسلاميين كابنِ سينا والفارابي وغيرهما »[1] .

أمَّا السبكي (المتوفى سنة ٧٧١ هـ)[2] وابنُ كثير[3] (المتوفى سنة ٧٧٤ هـ) وأتباعُهما فقد رَمُوا الفارابي بالضلال ، والفساد ، والجهالة ، حتى استوجبَ اللعن . مع أن موسوعيَّتَهُ وشموليَّتَهُ ولَّدتا منهجَهُ الفكري القائمَ على : الإنتقاءِ والتوفيقِ ، والإعتدال .

إنتقاءٌ ؛ لأنه اختارَ من فلاسفةِ الإغريق : أفلاطون وأرسطو ومدرسة الإسكندريّة . وتوفيقٌ ، لأنه حاولَ التوحيدَ بين نظريَّاتِ الفيلسوفين ، أفلاطون وأرسطو ، وإزالةَ التناقضات بين أرائهما . ثم التوفيقَ بين النظرياتِ الفلسفيَّة والدين الإسلامي .

والإعتدالُ ؛ لأنه سلك طريقاً وسطاً بين متطرفي النقل ، ومتطرفي العقل ، هادفاً إلى حلِّ مشكلاتِ الوجود ، بنظرياتٍ إسلاميَّة ـ فلسفيَّة .

وهذا لا يعني أن آراءَ الفارابي جميعها تتجاوبُ مع الدينِ في معطياته .

إن نظريةَ الصدور ، أو الفيض ، بما تضمَّنَتْهُ من تسلسل العقول العشرة المفارقة واختصارها بإيجاد كُرة الثوابت تخالفُ نظريةَ الخلقِ المباشر ، ونشمُّ فيها رائحة الشرك إذا عللناها تعليلاً ظاهرياً ، وتركنا التأويلَ الباطني الذي التزمَهُ الفارابي . ومرَّةً أخرى تحومُ الشكوكُ حولَ تفسيره للمعاد ، وإيمانه بالروحاني دون الجثماني في بعض مؤلَّفاته .

أما قضيةُ النبوَّة والوحي فهي موضوعُ حديثِنا .

النبي والوحي (نظريّة النبوّة)

النبوَّة في الإسلام ، وحيٌ سماوي ، ومنحةٌ إلهيَّة ، تنزَّلُ على الرسول ،

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال : ٧٣ .

(٢) السبكي : معيد النعم : ٧٧ .

(٣) ابن كثير : البداية والنهاية : ١١/٢٢٤ .

بواسطة جبرائيل . هذه الفكرة تقبَّلها المسلمون ، ودافعوا عنها ضدّ المشركين . ولم يحاولوا مناقشتها وتعليلها . لأن القرآن الكريم حَسَمَها بآياتٍ عدَّة ؛ قال تعالى ﴿ والنجمِ إذا هوى ، ما ضلَّ صاحبُكم وما غوى إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحى ﴾[1] لكنَّ احتكاك المسلمين بحضاراتِ العالَم وفلسفةِ اليونان ، والأديانِ غير السماويَّة ، أدَّى إلى التشكيكِ بالخالق والوحي والنبوَّة . حتى ظهرتِ الدهريّة ﴿ وقالوا ما هي إلاّ حياتُنا الدنيا نموتُ ونحيا ، وما يهلكُنا إلاّ الدَّهر ﴾[2] . قويتْ دعوةُ الإلحاد في عهد الفارابي وطال التشكيكُ الوحيَ والنبوَّة والمعجزات . وحملَ لواءَها : أحمدُ بنُ يحيى الراوندي الملحد[3] (المتوفى : ٢٩٨ هـ/ ٩١٠ م) . ومحمدُ بنُ زكريا الرازي (لمتوفى ٣١٣ هـ) ألَّف الأولُ اثنيْ عشرَ كتاباً في الإلحاد ونفي النبوّة وأشهرُها كتابُه « الزمردة » ووضع الثاني كتابين هما : « مخاريقُ الأنبياء أو حيل المتنبئين » . و « نقضُ الأديان أو في النبوّات » . وهدف الرجلان إلى نفي العلاقة بين الدين والفلسفة . لأنهما لا يلتقيان . فالهداية للعقلِ لا لغيره . والأديانُ باختلافها تؤدِّي إلى التنافر والحروب ، بينما الفلسفةُ تقودُ إلى صلاحِ الفرد والمجتمع . وقفَ الفارابي نـدّاً لهذا التيار الإلحادي . وجَهِدَ في التوفيقِ بين الدينِ والفلسفة ، بين الوحيِ والمعرفة العقليَّة . فكانتْ نظريةُ النبوَّةِ جزءاً أساسيّاً من نظريّةِ المعرفةِ الفارابيَّة . حاولَ أن يردَّ النبوَّة والإدراكَ العقلي إلى مصدرٍ واحد . ومتى أثبتَ ذلك ، سَهُلَ عليه الجمعُ بين الدين والفلسفة . واعتبرَ النُّقادُ هذه النظريَّة « أسمى جزءٍ من مذهبِهِ الفلسفي ، تقومُ على دعائمَ من علم النفس ، وما وراء الطبيعة ، وتتّصلُ اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق »[4] .

استعان الفارابي بمصطلحاتٍ ثلاثة هي : القوَّةُ المتخيّلة ، والعقلُ المستفاد، والعقلَ الفعَّال. المتخيّلةُ تختص بقوى فائقةٍ من حفظِ الصورِ الذهنيَّة :

---

(١) النجم : ٥٣/١ .

(٢) الجاثية : ٤٥/٢٤ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١/٢٧ .

(٤) مدكور : إبراهيم : في الفلسفة الإسلامية : ٨١ .

تفصيلاً وتركيباً ومحاكاة ، إلى خلقِ صورٍ جديدة إختراعاً وإبداعاً . هذه المتخيلة ، إذا بلغَتْ في إنسان ما ، وفي حال اليقظة درجةً من الكمال ، يرتقي معها من رؤى العالم المحسوس إلى رؤى العالم الروحاني (المعقولات) والإتصالِ بالعقل الفعّال . كان صاحبُها نبيّاً ، يتلقّى من العقل الفعّال فيضَ الكمال والمعرفة . إن « الزهد العقلاني للفارابي »[١] يشرحُ عمليَّة المعرفةِ العقليةِ الصحيحة ، وتتمُّ بتداخل المعرفة العقلية الإنسانية ، القادرة ، بالمعرفة الفعَّالة المنفصلة ، بتوسط العقل المستفاد . هكذا يتقدّمُ الفيلسوفُ أو الحكيم في سبيل المعرفة العالية . والفلاسفةُ قلَّةٌ مختارةٌ ، حُبوا ذهناً منفعلاً ، يمكّنهم من تصفيةِ النفس ، عن الخضوعِ للمحسوس[٢] .

إن المدَّ المضيءَ للعاملِ العقلي ، ميَّال في ذاته إلى أن يعتمدَ على القدرة العلميَّة ، كاعتماده على القدرة التأمليَّة . ومن ثمَّ الوصول إلى المقدرة التصويريَّة . ويرسم طريقين للإتصال بالعقل الفعَّال . طريقَ البحث والنظر العقلي وهو للفلاسفة ، وطريقَ المخيِّلة وكمالِ النفس وهو للأنبياء ، والشرط في نوالِ هذه المرتبة أن يبلغَ الإنسانُ درجةَ العقل المستفاد ، عندها يوحي اللّهُ عزَّ وجل إليه بتوسُّط العقل الفعَّال . « فيكونُ ما يفيضُ من الله تبارك وتعالى إلى العقلِ الفعّال ، يَفيضُه العقلُ الفعَّالُ إلى عقلِه المنفعل بتوسطِ العقلِ المستفاد ، ثمَّ إلى قوته المتخيِّلة . فيكونُ بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التّمام . وبما يفيضُ منه إلى قوّته المتخيّلة نبيّاً ، منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات »[٣] .

حاولَ الفارابي في حديثِهِ عن الوحي أن يُميِّزَ بين النبي والفيلسوف مع وجودِ رابطٍ بينهما هو الإدراكُ العقلي . وأبحاثُه في النبوّةِ تؤكدُ أنَّ الوحيَ لا يحصلُ ، والنبوَّة لا تتمُّ إلاَّ بالشروطِ التالية :

---

(١) نفسه : ٦١ .

(٢) جارديه : لويس : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي : ١١ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة : ٨٥ .

١ ـ التنسيقُ بين القوّةِ المتخيِّلة والعقلِ الفعَّال .
٢ ـ أن تبلغَ القوَّةُ المتخيِّلةُ حدَّ الكمال .
٣ ـ أن تكـونَ حالُ القـوَّةِ المتخيَّلة ، في وقتِ اليقْظةِ ، مسـاويةً لحـالِهـا في وقتِ النوم ، عند اشتغالها بالمحسوساتِ ، والقوَّةِ النَّاطقة .
٤ ـ أن تُدرِكَ المحسوساتِ التي في نهايةِ الجمال والكمال .
٥ ـ إستقبـالُ الجزئيـاتِ الحاضـرةِ والمستقبَلةِ ، أو محاكيـاتُها من المحسـوسـات ، وتقبُّلُ محاكياتِ المعقولاتِ المفارقة .

استطاع الفارابي بعد هذا العرض أن يخلُصَ إلى فكرةِ التـوافق بين الـدين والفلسفة ما دام مصدرُهما واحداً : هو العقلُ الفعَّال ومع أنه وضعَ نظريتَه لتقفَ بوجهِ التياراتِ الملحدة ، متسلِّحاً بالعقـل ، وهو سـلاحُ الفلاسفـةِ نفسُه . رَغْمَ ذلك لاقت نظريتُه نقداً من بعضِ الفلاسفةِ ورجالِ الدين المسلمين ، تمحورَ في نقاطٍ عدّة :

١ ـ كيفيّـةُ الـوحي : خـالفت مبْـدأ الـوحي المتمثّـل بنـزول جـبرائيـل عـلى النبي (ص) كما نصَّتِ الآياتُ القرآنيَّة ؛ اعتمدَ الفارابي الإشراقـةَ النفسيَّةَ الداخليَّة ، بديلاً للوحي السماوي . قال لويس جارديه : «لم يلتفتْ إلى دورِ التلقين في الوحي أيْ الدورِ الخارجي المنقـولِ إلى النبي عن طريقِ الـوسيطِ جـبرائيـل بـل اعتـبر الـوحي إشراقـةً نفسيَّـة . وهـذا مخـالفٌ للشريعـةِ الإسلامية »[(١)] .

٢ ـ اكتسـابُ النبوّة : النـظريةُ تجعـلُ النبوَّة أمـراً مكتسباً في حـين أنها كـما قـال الشَّهـرستاني « ليست صفـةً راجعـةً إلى النبي ، ولا درجـةً يبلغُ إليهـا أحـدٌ بعلمهِ وكسبهِ ، ولا إستعداداً نفْسياً يستحقُّ به اتصالاً بـالروحـانيات ، بـل رحمةٌ يمنُّ اللَّهُ بها على مَنْ يشاءُ من عباده » .

٣ ـ المساواةُ بين الفلسفةِ والنبوَّة ، وأحياناً تفضيلُ الفلسفةِ على النبوَّة .

---

(١) جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة : ١٢ .

أخـذَ ابنُ طفيـل ـ في رسـالتـه «حي بن يقـظان» ـ عـلى الفـارابي نسبتَـهُ النبـوَّة إلى كمالِ القوَّةِ المتخيِّلة ، وتفضيلَه الفلسفةَ عليها[1] . هذه الفكرة تحتاج إلى دراسة معمَّقـة لأنها تـرتبط بـأكـثر من مضمـون ومصـطلح ورمـز ، وتستشرف للنبـوَّة والإمامة ، والخلافةِ والرئاسة . قال الفارابي : إن « معنى الفيلسوف ، والـرئيسِ والملِك ، وواضـعِ النـواميس ، والإمـام ، معنى كلُّه واحـد . وأيَّ لفـظةٍ مـا ، أخَذْت من هذه الألفـاظ ، ثم أخذْت مـا يدلُّ عليـه كلُّ واحـدٍ منها عنـد جمهور أهـل لغتِنا ، وجـدْتَها كلَّهـا تجتمعُ في آخـرِ الأمـر في الـدَّلالـة عـلى معنىً واحـدٍ بعينِه »[2] وفي كلام آخر جمع بين : النبي والفيلسوف ، والرئيسِ والإمام » .

إن النصوصَ الفارابيَّـةَ تبدو مضـطربة ، ومتـواشجة ، يشـوبُها الغمـوضُ أحياناً ، وكشفُها يحتاج رُجوعاً إلى القرآن الكريم ، والأحاديث النبويَّـة ، وثقافـةِ الفارابي : الدينيَّة والفلسفيَّة .

القرآنُ الكريمُ مجَّد العقلَ والتفكُّرَ في خلقِ السمواتِ والأرض ، وفـرضَهُما طريقاً للوصـولِ إلى المعرفـةِ الإلَهية . مما أباحَ للفـارابي أن يعتمدَ العقـل وسيلةً لإدراكِ الحقيقـة . والأحاديثُ النبـويَّةُ قـرَّرتْ مبـدأ تصنيفِ الأنبيـاء : المرسَـلِ والنبي . ونجدُ حديثاً للرسولِ (ص) قارنَ فيه بين الفقيهِ والنبي قال : « علماءُ أمتي كأنبياءِ بني إسرائيل » وفي رواية « علماءُ أمتي أفضلُ من أنبياء بني إسرائيل » وفي حديثٍ آخر « العلماءُ ورثةُ الأنبياء » . هذا أتاح للشيعـةِ الذين ينتسبُ إليهمُ الفارابي أن يحشدوا الأدلَّةَ والبراهينَ على تفضيلِ الإمامِ المعصومِ على أنْبيـاء بني إسرائيل .

أما ثقافةُ الفارابي الفَلسفيَّة ، فترجـعُ في مجملها إلى الإلَهيـين من اليونـان : سقراط وأفلاطون وأرسطو . . . القائلين بقدرة العقل على إدراك واجب الـوجود وتتمُّ معرفتُه بالإشراقةِ النفسيَّة وترْفعُ الفلاسفة إلى درجة الأنبيـاء . هذه الينـابيعُ ألَّفت مادَّةً غنيَّةً لثقافتِه الإسلاميَّة الواسعة ، فوضعَ كتـابَهُ إحصـاءَ العلوم صنَّف

---

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان : ٦٨ .

(٢) االفارابي : تحصيل السعادة : ٤٣ .

فيه المعارفَ وركزً على : الفقهِ ، والأخلاقِ وعلمِ الكلام . واستخدمَها لشرحِ نظريةِ النبوَّة موزِّعاً الأنبياءَ إلى فئات :

الكبارُ المرسلون : ميَّز الفارابي كبارَ الأنبياء عن سائر الأنبياءِ الصِّغار والفلاسفة . لأنَّ الكبارَ في نظرِه حازوا مدركاتِ النبوَّةِ والفلسفة ، ويأتون في الدرجةِ العليا من البشريَّة ، وفي أكملِ مراتب الإنسانيَّة ، وفي أعلى درجاتِ السعادة . ومعارفُهم فوقَ المحصَّلِ والمدرَك من المعارف . وهؤلاء في الشريعة أولو العزمِ الخمسة : نوحٌ وإبراهيمُ وموسى وعيسى ومحمد .

الأنبياءُ الصِّغار : قال ريشارد والزر[١] : ربما كان غيرَ صحيح أن يزعمَ الباحثُ أن فيلسوفَ الفارابي تفوَّقَ على كلِّ نبيٍّ ، إنه تفوَّقَ على الأنبياءِ الصِّغار ؛ Des Prophétes Mineurs الذين لم يتجاوزْ ذهنُهم المنفعلُ إلى مرحلةِ الذهنِ المحصِّل . إنَّ قابليَّةَ التخيُّلِ لديهم في الحقيقة بقيت ذاتَ قدرةٍ ، ومتوازنةً لتعتمدَ عليها دَفْقَةٌ من الإشراق . إنَّهم حَصَلُوا على جملةِ معارف ، لما يستقبلُ ، ولما هو خاص . ولكنَّ هذا ليس إلَّا ثروةً ثانويَّة ، ذلك أن في نظامِ الكائنِ وحدِه تكون القدرةُ التخيُّلِيَّة أقلَّ من العقل » لقد نجح الفارابي في التوحيد بين النبي ، والفيلسوف الحكيم والإمام والفقيه فالمدينةُ الفاضلةُ لم تقصر الوحي على الأنبياء ، بل منحته للإمام رئيس المدينة . قال لويس جارديه : أكَّد جميعُ الفلاسفةِ على دورِ الرئيسِ الذي اتَّصفَ به النبي ، وقد منحوا هذه الصفة إلى الفيلسوفِ الفارابي : النبي أو الإمامِ عندَ الشيعة ، العالِمِ بالمعاني الباطنية . . . »[٢] .

نشأ الفارابي في زمن كانت الباطنيةُ منتشرةً في المجتمع الإسلامي . وقد عاصَرَتْها مسألةٌ شَغَلَتِ الأوساطَ الشيعية ، هي غيبةُ الإمام المنتظر ، وحلُّ مشكلةِ الرئاسة . إن الغيبةَ الصغرى بدأتْ مع ولادةِ الإمامِ الثاني عشر سنة ٢٥٥ هـ . والفارابي وُلِدَ سنة ٢٦٠ هـ . وتبعتها الغيبةُ الكبرى سنة

---

(١) Richard Walzar. Greek into Arabic P. 212.

(٢) غارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة : ١٣ .

٣٢٩ هـ[(١)] : أي قبلَ وفاةِ الفارابي بعشرِ سنوات[(٢)] ومعها عينَ الإمامُ المهديُّ مَنْ ينوبُ عنه وبيَّنَ أوصافَه بقوله « من عرفَ حلالنا وحرامنا ، وكان فقيهاً صائناً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لمولاه ، فقد جعلتهُ حاكماً عليكم ، الرادُّ عليه كالرادِّ على الله » .

هذه الصِّفاتُ للرئيسِ المجتهد تشرحُ مبادىء المرجعيَّة ـ أو ما عُرفَ بولاية الفقيه ـ أخذها الفارابي وحاولَ أنْ يجعلَ منها دستورَه الديني والسياسي لتحديد الفيلسوفِ الرئيس ، الذي يتمتعُ بالحكمةِ عن طريقِ الإتصالِ بالعقل الفعَّال دون الإفادةِ مِنَ القوَّة المتخيِّلة المختصَّة بالوحي والرسالة . إنَّ القوَّة المتخيِّلة تعتبرُ منبعَ العصمة المايزة للمعصوم عن الفيلسوف .والمحصَّلُ من قيمة الرمز لدى الفارابي ، السعيُ إلى تفسيرٍ باطني عن طريق التأويل .

هذه الفكرة أتاحت للفارابي ولابن سينا من بعدِه أن يؤكـدّا تفوق الطبيعة للنبي على الفيلسوف قال غارديه « بالنسبة للفارابي ليس الأمرُ متعلِّقاً بمصدر وحيد (العقلِ الفعَّال) ، بل يكونُ ذلك من مصدرين : (العقلِ الفعَّال والنفسِ السماويَّة) . إن العقلَ الفعَّال « الواهبَ للأشكال » يفيضُ بالحقائقِ التي تخصُّ العالَمَ المُدرَكَ في « المرآة » ، وينقلُ « إشاراتِ » العقلِ للفيلسوفِ كما للنبي ؛ ولكن القدرةَ المتخيِّلة وحدها للنبي بسببِ كمالِ طبيعتِهِ ، تتسلَّمُ إشراق النفوسِ السماويَّة ، ويحظى النبي بطريقين للإتصال بالعالم العلوي «En haut» ، وبسبب من هذا لا يمكن أن تُدَّعى صفةُ النبوّة »[(٣)] .

تعدد الأديان : عرض الفارابي لأسبابِ تعددِ الفرقِ الدينية في كتابِ « الملّة الفاضلة » رأى أنَ الأنبياءَ الكبار ، أصحابَ الشرائع لهم عقلٌ منفعلٌ موحِّد ، كالعقلِ الذي يتَصفُ به الفيلسوف . وفي هذا العقلِ الموحِّد في عالَمِ المُدْرَكات ، يكونُ الأنبياءُ مؤسسي الأديان السماويَّة . وبعد النبي يأتي دورُ الأتباعِ المؤمنين

---

(١) أعيان الشيعة : ٤/٢٧ .

(٢) توفي الفارابي سنة ٣٣٩ هـ ؛ (المسعودي : التنبيه والإشراف : ١٠٦) .

(٣) غارديه : ١٤ .

الذين يعرِّفون بالأديان ، ويشرحون الأحكام ، بنقل الحقائق المدرَكة ، وتلقينها إلى عامَّة الناسِ . عندها يختلفُ النقلُ باختلاف الجماعات : الناقلةِ والمنقولِ إليها . من هنا يبدأ اختلافُ الملَّة . أمَّا رأبُ الصدعِ رآه الفارابي في حالِ غيابِ النبي أن يبقى الفيلسوفُ ـ الفقيه هو الوحيدَ الذي يقدر أن ينفذَ في الحقائق العلويَّة التي تحملها التعاليمُ الدينيَّة ، والتي تترجمُ الصِّيغَ ذاتِ الصُّوَرِ اللغويَّة .

هذا التطوّرُ روّج مقولة الفلاسفة : الأديانُ تفرِّق ، والفلسفةُ توحِّد . . . وكشفَ الفارابي عن عاملٍ آخر لتعدد الأديان كامنٌ في التأويلِ الباطني ، أو تفسير الرمز : فغايةُ التعاليم أن تَظْهرَ في ضوءِ الحقيقة الناصعة ، وفي معناها العميق ، مما يستوجبُ التأويلَ الذي لا يدركهُ إلَّا الراسخونَ في العلم (الإمامُ أو الفيلسوف) . ويتجاوبُ هذا المبدأ مع تطبيقِ التقاليدِ الهيلّينيَّة لفلسفة المعنى الباطن .

خلاصة : التفرقُ أمرٌ يفرضُهُ عاملان : الأول : اختلافُ الروايةِ والنقل في التبليغ ، أو التبشير الديني . الثاني : التأويلُ الباطني ، أي الإجتهاد لجلاء غوامضِ النص . وعاملُ التوحيدِ يكمنُ في الرجوعِ إلى الفيلسوف المدرِكِ للحقائق ، والراسخ في العلم .

التوحيد بين الدين والسياسة :

الإنتقاءُ والتوحيدُ صفتان لـوَّنتا فلسفـةَ الفارابي ، بعـدما فـرغ من معالجـةِ التوحيدِ بين الدين والفلسفـة ، انصرف إلى التقريبِ بـين الدينِ والسيـاسة هـذه المحاولةُ أطلَّتْ في مبحثِ النبي والفيلسوف . ومبحثِ المدينةِ الفاضلة ، وظهرَتْ بجـلاء في حديث الـرئاسـة . انطلقَ الفـارابي من التاريـخِ الإسلامي ، فـالنبيُّ محمدٌ (ص) كان الرئيسَ الديني والـزمني (السياسي) . يبلِّغُ الـوحيَ ، ويشرحُ تعاليمَ القرآنِ الكريم ويقودُ الجيوشَ للدفاع عن الـدين ، ويقضي بين القـومِ في نزاعاتهم . هذه الخصائصُ انتفتْ في عهدِ الفارابي حيثُ فَقَدَتِ الخلافةُ أصالتهـا الدينيَّة والدنيويَّة . وتحوَّل الخليفـةُ إلى مِلِكٍ صغيرٍ يخضـعُ للقوادِ والأمـراءِ الذين يتدخلون في شؤونِ الحكمِ يخلعونَ خليفةً ، وينصِّبونَ آخر . أمامَ هـذا الواقـعِ

وضعَ الفارابي نظريَّةَ الرئيس ، شارحاً صفاتِـه ، منطلقـاً من مبدأ الإنتقـاء « لأنَّ رئيسَ المدينةِ الفاضلةِ لا يمكنُ أن يكون أيَّ إنسان اتفق »[1] بل يحتاجُ إلى أمرين « أن يكون بالفطرةِ والطبعِ مُعَدّاً لها ، والثاني بـالمَلَكَة والهيئـة الإراديَّة » الفـطرة تعني الموهبة الفائقة ، والمَلَكَةُ تعني التدرُّب الناقلَ من العقلِ المنفعِل إلى العقـلِ المستفاد الذي يصله بالعقل الفعَّـال[2] . والأخير وسيلة تنقـلُ المعرفـة عن طريق الـوحي . إمّا في وقت اليقـظة ، وإمّا في وقت النـوم . قال الفـارابي معلِّلاً « لأن العَقل الفعّال فائضٌ عن وجود السبب الأول فقد يمكن أن يقال إن السبب الأول هو الموحِي إلى هذا الإنسان بتـوسط العقل الفعّـال »[3] وتوغّـل في تعليله مبتعداً عن أفـلاطون مقـترباً من الإسـلام في نظريّـة النبوَّة . ورسم للرئيس اثنتـا عشرة خَصلَةً مـوزعة بـين الماديّـةِ الجسمية ، والـروحيـةِ المنقسمـةِ إلى دينيّـةٍ وسيـاسيـةٍ واجتماعية .

١ - أن يكون تامَّ الأعضاء .
٢ - جيِّدَ الفهمِ والتصور ، جيدَ الحفظِ لما يفهمُه ويدركُه .
٣ - جيِّدَ الفطنة ذكياً .
٤ - حَسَنَ العبارةِ .
٥ - محباً للتعليم والإستفادة .
٦ - غيرَ شرهٍ في المأكولِ والمشروبِ والمنكوح .
٧ - محباً للصدق وأهلِه ، مبغضاً للكذبِ وأهلِه .
٨ - كبيرَ النفسِ محباً للكرامة .
٩ - أن يكون الدرهمُ والدينارُ وسائرُ أعراضِ الدنيا هيِّنةً عنده (الزهد) .
١٠ - أن يكونَ بالطبعِ محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها .
١١ - أن يكون عدلاً غيرَ صعبِ القيادِ ولا جموحاً ، ولا لجوجاً .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة : ٨٢ .
(٢) السياسات المدنية : ٤٩ .
(٣) نفسه : ٥٠ .

١٢ - قويَّ العزيمةِ جسوراً غيرَ خائفٍ ولا ضعيفَ النفس .

إن من توافرَتْ فيه هذه الخِصالُ « هو الرئيسُ الذي لا يرئِسهُ إنسانٌ آخر ، وهو الإمام ، وهو الرئيسُ الأولُ للمدينة الفاضلة ، وهو رئيسُ الأمَّة الفاضلة ، ورئيسُ المعمورةِ من الأرض كلِّها . . . وإجتماعُ هذه الخصالِ كلِّها في إنسانٍ واحدٍ عَسِرٌ ، فلذلك لا يوجدُ من فطر على هذه الفطرة إلّا الواحد بعد الواحد »[١] وإذا خَلتِ المدينةُ من رجلٍ يتَّصفُ بهذه الصفات ، يجبُ أن يُعْهَدَ بتطبيقِ الشرائعِ التي سنَّها رئيسٌ سابقٌ إلى رئيسٍ جديد ، تجتمع فيه بعضُ الصفات أهمّها : الحكمةُ ، والعلم ، والإجتهادُ لإستنباط ما لم يرد عن السلف ، والرويّةُ ، والشجاعة . فإذا لم يوجدْ إنسانٌ واحدٌ تجتمعُ فيه هذه الشرائط ، بل كانت موزّعةً بين أشخاصٍ عدّة ؛ أحدهم حكيم ، والآخر محبٌّ للعدل ، والآخر شجاع . . . وكان أولئك الرجالُ متلائمين ، شكّلوا جميعاً مجلسَ حكومةٍ برئاسةِ صاحب الحكمة . وإذا فُقِدَ الحكيم الفيلسوف « بقيت المدينةُ الفاضلةُ بلا مَلِك ، وكان الرئيسُ القائمُ بأمرِ هذه المدينةِ ليسَ بملك ، وكانت المدينةُ تُعَرَّضُ للهلاك »[٢] والرئيسُ هو اضع النواميسِ والشرائع ، وهو المعلِّمُ والمرشدُ والمدبّر[٣] .

علّق « الجرُّ » على نظريّة الرئيس عند الفارابي قال : « نرى ما للنزعةِ الشيعية والآراءِ الإسماعيليَّةِ من أثر عميق في فلسفةِ الفارابي . فقد أقامَ نظامَهُ الإجتماعي على أساسِ العالَمِ الأكبر ، والعالَمِ الأصغر ، وجعلَ الحاجةَ إلى معلِّمٍ هو الإمامُ حاجةً ضروريَّةً لقيامِ المجتمع . وجعلَ نظرَتَهُ في بناء المجتمعِ الأكملِ نظرةً كونيَّة ، والإجتماعُ الكوني تحت سلطةِ الإمامِ من أهدافِ الشيعة ؛ وكم من وَجْهِ شَبهٍ بين نظريَّةِ الفارابي في العَلاقة بين الله ورئيسِ المدينةِ

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة : ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة : ٩٠ .

(٣) السياسات المدنية : ٤٨ .

الفاضلةِ بتوسط العقلِ الفعَّال ، ونظريَّةِ نصير الدين الطوسي في الإمام المعصوم !

وكما أنَّ الأئمةَ لا يكونونَ على الأرضِ إلّا واحداً بعدَ واحد ، كذلك لا يكونُ رؤساءُ المدينةِ الفاضلةِ إلّا واحداً بعد الآخر . وكما أنَّ الإمامَ كاملُ الصفات ، كذلك الرئيسُ كاملُ الصفات ؛ وكما أن بقاءَ شخصِ العالَم وروحِهِ متعلِّقٌ ببقاءِ شخصِ الإمامِ وروحِهِ ، كذلك إنْ لم يتفِقْ أن يوجدَ حكيمٌ تُضاف إلَيه المدينةُ لم تلبَثْ بعد مُدَّة أن تَهْلَك » . . . وهكذا فالإمام فيلسوف ، ورئيس المدينة الفاضلة فيلسوف ونبي »[1] .

نخلص إلى أن نظرية الفارابي في الرئيس لم تعتمد الشورى ، بل مبدأ الإمامة عند الشيعة . وفي حال غياب الإمام المعصوم ، تلجأ الدولة إلى الحكيم المجتهد أي (ولاية الفقيه) . وهذا ما تطبّقه فعلاً الجمهورية الإسلامية الإيرانية . فالإمام الخميني ، هو الحكيم « المعلم والمرشد وواضع النواميس ، والمشرف . . . » لكنه لا يباشر الحكم بل استعان بمجموعة أشخاص توزعوا السلطات الثلاث : رئاسة الجمهورية ومجلس الشورى ، ومجلس الوزراء .

النظرةُ التوفيقية والسعادة :

إنَّ الهدف التوحيدي للفارابي ، بين النبي والرئيس الفيلسوف ، كان بلوغَ السعادةِ القُصْوى . وقد عرضَ المراتبَ التي يرحلُ عبرَها الفيلسوفُ في طلبِهِ لتلك السَّعادة . فأتت متشابهة مع النُّقلةِ الصوفية ، التي عاشها الفارابي ، وأخضعها للفلسفةِ العقليَّة . على طالبِ السعادة أن يجتازَ مرحلتي الحسِّ الظاهر ، والحسِّ الباطن ، يتطرَّقُ من إدراك الجزئياتِ الحسيَّة إلى الكليَّاتِ العقليَّة المفارقة أي « الصور الروحانية » يبلُغُها « بممارسةِ النظر والإنتقالِ من درجةٍ إلى درجة ، ومن منزلةٍ إلى منزلة » ابتداءً بعلمِ العدد ، فالأجسامِ السماويَّة ، فالمباديءِ الطبيعيَّة ، فمباديءِ الوجودِ عامَّةً ، فالنّفسِ الناطقة ،

---

(١) الجر والفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية : ٤١٩ .

فالعقلِ الفعَّال ، فالموجود الأوّل ، الذي تنبثقُ عنه الموجوداتُ جميعاً . ونلاحظ أن الفارابي الذي اكتفى بأربعةِ دراهمَ يوميّاً[١] ، لم يُورِدْ ممارسةَ السلطةِ الرئاسيَّة ، وجمعَ الأموال ، ضمنَ مقوِّماتِ السعادة . ورأى السعيَ لهاتين الغايتين ، مُفسِداً للحياة ومهلكاً للسعادة . واعتبر « المباديءَ الطبيعيَّة التي في العالم غيرَ كافية . في أن يصيرَ الإنسانُ بها إلى الكمالِ الذي لأجلِ بلوغِهِ كُوِّنَ الإنسان » بل « الإنسانُ محتاجٌ فيه إلي مباديءَ عقلية ، يسعى بها نحو الكمال »[٢] . ويصبحُ ، « في أكمل مراتبِ الإنسانيَّة ، وفي أعلى درجاتِ السعادة ، وتكونُ نفسُه كاملةً متحدة بالعقل الفعّال »[٣] . ويصلحُ أن يكون رئيساً للمدينةِ الفاضلة ، التي تحققُ السعادةَ للفرد ، وتطمحُ أن تكون صورةً منقولةً عن المدينةِ السماويَّةِ الرامزةِ إلى الجنَّة . والمدينةُ السماويَّةُ هي مركزُ تجمعِ الأرواحِ الخيِّرة ، المعدّةِ للخلودِ ، والسعادةِ الأبديَّة .

خلاصة : النبيُّ عند الفارابي هو الرئيسُ والإمامُ والفيلسوف ، ولا يصحُّ العكسُ دائماً ، وأيُّهم حقَّقَ واحداً من هذه العناوين ، فهو الحاكمُ المثالي ، الجامعُ للسلطتين : الدينيَّةِ والسياسيَّة . وإذا سقطتِ الصفاتُ تجزّأ إلى مجموعةِ أشخاصٍ برئاسةِ صاحبِ الحكمة ، « أي المجتهد » . ومهما قيل : إنَّ أفلاطون في جمهوريته ، والفارابي في مدينتِهِ الفاضلة ، طمحا إلى السلطة بوصفهما حصَّلا الحكمة، فالتطبيقُ ظلَّ مستحيلاً. لأن أشهرَ فلاسفةِ العالم ، ما نالوا الرئاسةَ السياسيَّة في بلادهم وقهرتْهُم الفئةُ المهلكة . بيدَ أنهم حَلُموا بتقريبِ مدينةِ الأرضِ من مدينةِ السماء .

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٤٠/٤ .

(٢) السياسات المدنية : ١٧ .

(٣) نفسه : ٢٥ .

الدكتور أسعد علي

سعادة الرياضة بين الحركة والسكون

تحصيـلُ السعادة : من كُتُبِ الفـارابي الأصيلة ؛ ومثلُه : كتابُ المـوسيقى الكبير . .

وضعَ في أولهما تعريفاً للفيلسوف الكامل ؛ فقال : « على الإطلاق ، هو : أن يحصلَ له العلومُ النظريةُ ، ويكونَ له قوَّةٌ على استعمـالِها في كـلٍّ ما سـواها ، وبالوجه الممكنِ فيه » . .

(تحصيل السعادة : ٣٨ ـ ٣٩)

ووضَـعَ في ثانيهـما صورةً لغَـايةِ المـوسيقى ؛ ففي آخر كتـاب الموسيقى : نـاقش علاقتهـا باللَّعب ؛ وأظهـرَه وسيلةً ممّهدة للجـدِّ « الذي بـه تكون سعـادةُ الإنسان القصوى . . وتلك غاية الموسيقى » . .

(الموسيقى الكبير : ١١٨٤ ـ ١١٨٦)

قد لا يجد بعضُنا : وضوحاً تاماً بين الفيلسوف الكامل والموسيقى . . وقد يُشكل الجمع بينهما : صدمةً ذوقية خفيفة أو قوية ، حسب المتلقيِّ . .

لذلك نصدُّ الصَّدمة عن أصدقائنا المرهفين ؛ ونتلقاها بالتأمُّل الموصِل إلى السعادة ، كما فعل الفارابي نفسه ؛ فهو الذي رفَضَ أن يكون اللعبُ اللاهي : غاية للموسيقى ، وأكَّد العكسَ بتقرير الجدِّ غايةً . . وبلغ من جديته في اعتبار الموسيقى : أن أظهر غيرتَه على منهجها المنسجم مع شخصية الفيلسوف الكامل .

من أمثلة هذه الغيرة : مناقشته لفيلسوف العرب ، أبي يعقوب الكندي ؛ لأنه تابع إسحاق الموصلي ، ولم يكن له اختبارٌ تبصُّرِيٌّ في « الإيقاع ، الذي ظهر غلطُه كلياً فيه ، بمسألة الخفيف والهزج » ، على ما رأى الفارابي ؛ وقد تكون عبارة الفارابي : أشدَّ حدّةً في غيرته لمنهج الفيلسوف الكامل ، الذي يجمع النظريَّ وقوَّة الاستعمال ؛ لذلك نُصغي إلى طرفٍ من هذه المناقشة الطريفة ؛ يقول :

« ويعقوب بن إسحاق الكندي : هو أحد من أثبتَ الإيقاعَ في كتاب ، بعد إسحاق بن الموصلي ؛ ورأى ان يجعلَ لها قوانين ؛ وأوهم أن الذي كتبه : هو أصناف الإيقاعات المأخوذة عند قدماء فلاسفة اليونانيين ؛ وذكر منها أصنافاً كثيرة ، ركب كلَّ صنف منها : من نقرات ذكرها ، ووالى بينها ؛ بعضها متصلة ، وبعضها منفصلة ، وكثر أصنافِ المنفصلات . . . . وليس ينبغي : أن **نجعلَ ما كتبه الكنديّ في ذلكَ رأياً ؛ إذ كان تبعَ في جميع ذلك رأي غيره من غير أن يكون فيه بصيرَة نفسه إصلاً ، ولا بوجه من الوجوه** ؛ إذ كان ذكر في بعضها أنها مستعملة عند أهل زماننا في الألحان : وليست هي مستعملة أصلاً ، لا في زماننا ولا في زمان غيرنا ؛ ولا وحدها ولا مركبة إلى غيرها ؛ **وهي التي ذكرنا أن إسحاق غلِط فيها بالكلية** ، وهي : الخفيف والهزج . . وتبع فيها الكنديُّ إسحاقَ ؛ وذكر في بعضها : أنها غير مستعملة عند أهل زماننا ، وجلها مستعملة عندهم . .

غير أن إسحاق : كان معذوراً ؛ إنه ليس بصاحب منطق ؛ ولا متفلسف ؛ ولا مقتف أثرَ الفلاسفة ؛ ولا قصَدَ أن ينحوَ نحوهم ؛ ولا كان

سمع من مذاهبهم في الموسيقى شيئاً ؛ وإنما كان إنساناً : جهد نفسه في أن يلتقط ما خُيِّل إليه في النغم والإيقاعات ، التي كان دَرِياً جداً في استعمالها وسماعها ؛ وكان الذي وقع في نفسه في النغم والإيقاعات هو المقدار الذي اثبته ؛ وعلى أنه اصاب في جلّ ما كتبه ، وفيما أخطأ فيه لم يبعد في أكثره من الصواب ذلك البعدَ كلّه ، بل بُعداً يسيراً . . **وهو مشكور على ما كتبه من ذلك ؛ ويعد كل ما كتبه من ذلك : رأياً له منسوباً إليه** ؛ نقبل منه الصوابَ ، **ونجعله شاهداً لما أوجبه البرهان التعاليمي** ، ونجعل ما ألزمته من الأقاويل مستندة إليه ، **ونصلح عليه الموضع الذي أخلَّ به** . . . » .

إحصاء الايقاع : مخطوط ؛ عن
الفارابي والحضارة الإنسانية : ٢٨١ / ٢٨٤
نصوص نشرها : د . محسن مهدي) .

نصُّ الفارابي ، هنا : **مقصودٌ لإظهار غيرته على مزايا المنهج الفلسفي المتكامل** ؛ فهو : « الجامع بين العلوم النظرية وبين استعمالها على الوجه الممكن لها . . . » . . لذلك لم يُعذرِ الكنديَّ الفيلسوفَ فيما اعتبر الموصليَّ معذوراً فيه . . **وكأن الفلسفة تُفرّقُ بين موسيقى يَبحثها الفيلسوف الكامل . . وموسيقى يتناولها غير الفيلسوف** ، ولو كان مستعملاً بارعاً لإيقاعها ونغمها ، كالموصلي . . .

ومن مقاصدِ هذا النص : **الإشارة إلى ما يُحَسُّ به من اعتداد الفارابي بضبطه لنظريِّ الموسيقى وعمليِّها** ؛ فمن يحاسب الموصلي والكندي : لا بُدَّ أن لديه موجبات من العلم النظري والخبرة الاستعمالية للموسيقى ؛ ووردت في النص عبارة تخصُّ ما قدمه الموصلي ، قال فيها : « نقبل منه الصواب ، ونجعله شاهداً لما أوجبه البرهان التعاليمي » . .

لإيضاح هذه النسبة إلى الجمع : نذكر بكتابه « إحصاء العلوم » ، الذي جعله في خمسة فصول ، تدور على ثمانية علوم ؛ **جعل الفصل الثالث منها : لعلم التعاليم** . . وقسمه إلى سبعة إجزاء ، هي :

١ - علم العدد ؛ وله فرعان : عملي ونظري . .
٢ - علم الهندسة ؛ ولها شعبتان : نظرية وعملية . .
٣ - علم المناظرة ؛ يميز بين ما يظهره البصر بخلاف ما هو عليه . .
٤ - علم النجوم ؛ وفيه : دلالات الكواكب على ما يحدث . . ووصفها . .
٥ - علم الموسيقى . .
٦ - علم الاثقال ؛ مقاديرها وآلات رفعها .
٧ - علم الحيل ؛ يبحث في الحركة ومعادلة القوى المحركة . . . .

علم الموسيقى : قسم خامس من أقسام « علم التعاليم » ؛ وهو : « **يدرس صنوف الألحان وما به تكتمل ، وما به تصير أكمل وأجود ؛ ويكون ذلك :**

« **إما نظريًا** ، مجرّداً عن الآلات التي تُصدر هذه الألحان ؛ فيدور على المبادىء الأولية ؛ وعلى الأصول من حيث استخراج : النغم ، والتلاؤم ، والإيقاع ، وكيفية الصياغة بحسب الأغراض وأصناف الآلات . . .

« **وإما عمليًا** ، باستعمال هذه الألحان في الآلات المحسوسة المعدة لها بالطبع كالحنجرة والأنف واللهاة ، أو بالصناعة كالمزمار والعود وغيرها » .

(الفارابي : ٢٧)

باحثو نظرية الموسيقى الفارابية : يعجبون لتفاصيل تأليفه في هذا العلم ؛ **ويرون أنه خصَّص للموسيقى نصف تآليفه** ؛ وأن «كتاب الموسيقى الكبير» يزيد على (١٢٠٠) ؛ وهذا الرقم يتعلق بجزئه الأول ؛ وقد وصف بموسوعة : تتناول مسائل الموسيقى النظرية العملية ؛ وهذه الموسوعة في رأي « **كاردي فو** » : « أهم أطروحة في تنظير الموسيقى الشرقية » . . وفي رأي **فارمر** «تقدم جوانب مبتكرة ، تعالج لأول مرة في تاريخ هذا الفن » . .

(الموسوعة الإسلامية : ٥٤ ؛ ٧٥١) . .

ويرون بعمل الفارابي : استجابة لروح عصره ، من جهة ، ولروح ثقافته وميله من جهة أخرى .

ففي عصره : سادت روح الشعر والموسيقى ؛ كما هو معلوم لدى دارسي القرنين الثالث والرابع الهجريين .

ومن جهة : يعتبر « علم التعاليم ، بما فيه الموسيقى : من فروع الفلسفة ، لدى متبعي أرسطو ، الذي اهتمَّ بآثاره الفارابي ، حتى قيل ، **انه قرأ كتاب النفس ، لأرسطو : مائة مرة** ؛ كما وُجد مكتوباً بخطه ، على نسخة من ذلك الكتاب » . .

(الفارابي : ١٥)

المراد «أن الفارابي في اهتمامه الموسيقي الموسَّع : **لبَّى عصره وثقافته الفلسفية من وجهة ما ينبغي للفيلسوف من العلوم النظرية . . . وكذلك حقق في الموسيقى ما ينبغي للفيلسوف من جهة الإستعمال** ؛ فقد كان موسيقيًّا ممارساً بارعاً في العزف » . .

. (٢٣٩)

ويقال : كان الفارابي يغني ويضرب على العود ، وهو صبي . . « **فلما بلغ مبلغ الشباب** ، وظهرت اللحية في وجهه ، قال : (كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يُستظرف) . . فترك الغناء ، إلا أنه لم يترك الموسيقى ، بل استمرَّ على دراستها والضرب على الآلات الموسيقية المختلفة » . .

(ص : ٣٠٧)

إن التأمل بدقائق الموسيقى الكبير : يعلِّم لطائف من صلة الموسيقى بالشعر . . ومن صلتها بالسياسة . . ومن صلة الثلاثة بفلسفة الوجود . . . وكل ذلك يقوم بتناغم الحركة مع السكون . . .

فكيف وفق ابن فاراب الصغيرة إلى تجاوزها مع انتسابه إليها . . وإلى الاستمرار بعد عصره مع حمله إلينا عبر إهتماماته به . . أليس من السعادة أن يتحرر الإنسان من ظروف مكانه وزمانه ؟ . . !

يجاب بعدد أصابع اليدين ، بعشر كلمات ؛ ولهذا الرقم عند الفارابي :

موسيقاه الفيضية الملحَّنة بمشهور العقول العشرة ، التي يُصوِّرها الباحثون بدوائر متقابلة ؛ فدائرة العقل العاشر الفعال ، وهي المتصلة بالعالم الأرضي بما فيه من « الصورة والهيولى ؛ الماء والهواء والنار والتراب ؛ الجماد ، النبات ، الإنسان ، الحيوان » . . هذه الدائرة العاشرية : تقابل بدائرة القمر ، بإحدى الصور . . وللتقابل في سياق المستوى الفيضيِّ : فيوضاته ذوات الإيقاع الملحَّن بما يتذوقه أولو الذوق الواصلون إلى مشارب الفيض . .

وفوق دائرة العقل العاشرة : تتعالى بالتوضُّع الدوائر السابقة ؛ التاسعة ، الثامنة ، السابعة ، السادسة ، الخامسة ، الرابعة ، الثالثة ، الثانية . . هذه الثمانية تقابلها دوائر : عطارد ، الزهرة ، الشمس ، المريخ ، المشتري ، زحل ؛ ثمَّ الثوابت ؛ ثم السماء الأولى . . . وبعد هذا ، أي عند الدائرة التاسعة : نغيبُ أو نغيَّب عمَّا يقابل : دائرة العقل الأول ، تلك التي أعلاها دائرة واجب الوجود . . .

دوائر العقول العشرة : مثل ثريا معلَّقة بدائرةٍ ، أو بحلقةٍ ، أو بعُروةٍ ، أو بنقطةٍ أعلى ؛ اصطلح العرفاءُ على تسميتها : واجبَ الوجود ... وقال متذوقون ، هي : الصفر ؛ لأنها . . ومعذرةً عن الإفاضةِ بالبوح هنا ، لا لخوفِ الإغراق بمحوِ الصَّفاءِ فحسب ، بل لإجلالِ السخيِّ عن قياسِ إكرامِه التلقائيِّ ؛ والسَّخيُّ : اسم أعظَمُ من الأسماء الحسنى ؛ يَهبُ بلا سؤالٍ : فيتجاوزُ ممكنات الواصفين ؛ فيحيِّرُ قربَ المقرَّبين ؛ حتى يقول مَن يقول :

صفاءٌ ولا ماءٌ ولطفٌ ولا هوىً ونورٌ ولا نارٌ وروحٌ ولا جسمُ . .

من ذاقت روحه صفاء الصفر : لا يُثبتُ إلا بنيَّة النقي ؛ ولا ينفي إلا بنيَّة الإثبات . . وتلك سعادة الرياضة بين الحركة والسكون لمن ذاقوا . . ولو كانوا مع الهابطين إلى هذه الأرضِ المفلطحة . .

هنا نلتقي الفارابي المجذوب إلى مفلطَحة المكان ، المنسوب إلى بقعةٍ أرضيةٍ ، عرفت بفاراب . . وعرف مشدوداً إليها بحبال انتساب ، لم يفككْ أية

من عقدها : لجوءٌ إلى بغداد . . وتنزُّهٌ في مصر أو شام . . ولا مجاورة لسيف الدولة في حلب . . ولا ابتناءٌ لمدينةٍ فاضلة . . ولا إعتباءٌ بعباءَةِ المعلم الثاني . . لقد ظلَّ الفارابي : جُبةً وعمَّة فهو ابن فاراب ؛ وإليها يُنسبُ حيث يقيم في أي مكان ؛ وحيث يذكر في أي زمان . .

ليست كلماتي الجوابية : عشرة العقول الفارابية . . ولا عشرة مجسَّماتها . . بل هي في البعد الحادي عشر وراء العشرة . .

ومع ذلك أترجم الفارابي بعشر كلمات ؛ وهي عشراءُ بالأجوبة المرتجاة . .

أقول كلماتي العشر بزمر ؛

في الزمرة الأولى : ثلاث كلمات ، هي : المكان ، الزمان ، النفس . . وهذه محاور فلسفية ، تدور عليها بيئة الفارابي الأرضية . . وعصره من زمان الوجود . . وشخصيته الشاعرة بصلِتها الحميمة مع النفس الكلية . . وأذكِّر بما يروون عنه من صلته بأرسطو ، فقد رووا : « أنه قرأ ـ كتاب النفس ، للمعلم الأول ـ مئة مرة . .

تذكيري بهذه الرواية : لأشدِّد على أهم ركائز الطريقة الفارابية في التفهُّم ؛ فقراءة كتاب النفس مئة مرة : تعني ما تعنيه للكيفية التي بها صار الفارابي معلماً ثانياً بالنسبة لمعلمه الأول أرسطو ، في المجال الفلسفي الذي يُقدَّرُ لقباهما فيه . . وتعني كذلك لنا ما تعنيه عندما نريد التحدث عن منهج المعلم الثاني في موسيقاه التي هي أكمل أبواب فلسفته . . والفقراء : لا يطمحون إلى لقبٍ ثالث . . ولا عاشرٍ . . لأنهم يقتدون بهدىً أعظمُ ممثليه يُلقبُ في أروع لحظاته بعبد الله « سبحان من أسرى بعبده . . » . .

أتابع العدَّ حتى لا يدفعني المدُّ من أحدى الكلمات إلى مُطلَق لا يعد ولا يحد . .

أما الزمرةُ الثانية من كلماتِنا العشر ، فهي : القراءة ؛ الموسيقى ؛ المحاكاة ؛ وقد كانت الموسيقى سابقة للقراءة ، لكن جذبها إلى المحاكاة ؛ ذو

مغزى يقتضيه حال المنظومة الواقعية التي تمثل شخصية التفلسف في مصنفات الفارابي وحياته . .

بشأن القراءةِ ، أيضاً ، يروون قوله : « قرأت السماع الطبيعي لأرسطو طاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى أني محتاجٌ إلى معاودة قراءته » . . . (الفارابي : ١٥٠) .

أفكر أن تكرار القراءة : هو اللازمة الموسيقية الأولى في حياة الفارابي الفكرية . . وهذا الإلتزام باللازمة التكرارية : حرَّره من المغلطين ، وقرَّبه من المُحاكين ، أي المتبِّعين لنظام الكونِ في إيقاعه العميق . . أليست الألحان كلُّها : تكراراً لتناغم حركة وسكون . . أو سكون وحركة . . كلُّ ما في الكون من كلماتِ لغاتٍ : تنشدُّ إلى قبضة السكون وأناملِ الحركة . .

معاودة القراءة ، أربعين . . أو مئةً . . أو ألفاً . . أو ما تقتضيه حال المسألة المقروءة : أسلوب يقرِّبُ القارئ مِمَّن يقرأ ؛ يجَعلُه محاكِياً يَبعث مَن حاكاه ، يدنيه من أقاصي الأبعاد الزمانية والمكانية والنفسية . . جَعَلَ هذا الأسلوبُ التكراريُّ المعاودُ : قارئَ المعلِّم الأوَل مُعلِّماً ثانياً . . . بل رفعه إلى كلماتِ الزمرة الثالثة في تنظيمِنا الجديدِ لقراءةِ الفلسفة عبر الفارابي . .

كلمات الزمرة الثالثة ، هي : الكون ، الكلمة ، النبوة . . وهي كلمات منظومة في إنشقاقِ المحاكاة إلى : محاكاة السياسة الكونية . . محاكاة البيان بالمنطق الكلميِّ . . محاكاة الرسالة النبوية بتنظيم تتبارى لمحاكاته آراء أهل المدينة الفاضلة . . كما تحتشد لتغليطه وعداواته آراء أهل المدن الفاسدة . .

هذه الكلمات التسع الأولى : تبوح بما ارتاحت إليه روح الفلسفة الفارابية : لمن يقرأ بطريقة الفارابي ؛ وهي لازمة فكره ؛ معاودة القراءة : أربعين ، مئة ، ألفاً . . حتى يكون الكشف . .

عند نهايات الكشف القصية : تظهر الكلمة العاشرةُ ، أقربَ من « حبل الوريد » لمن فيهم مروءة الدم . . وتعبق أنسام الربيع من مطلع الفجر : بسلامٍ

يحيي بـه الحي البديـع . . لكن هـذا المسلَّمَ المحيي هـو السريـع . . ولتسـارُعِ حركته فهو المنيع . .

أليس لسرعتـه ومِنعتـه ، لحـظةَ التجـلِّي : دُكَّ الجبَـلُ . . وخـرَّ مـوسى صَعِقاً . . ؟

وأين أبناءُ الأرضِ المفلطَحة مِن فيوضاتِ التجـلِّي . . وكم يحتملون . . ؟ أيسمعـون ، أم هم مـدكـوكـون ؟ . . أيبصرون أم إلى أحضـان مفلطحتهم ينغمرون ؟

معاودةُ القراءة ، كما فعل الفـارابي : لازمة تُحـرِّر من كل الآراءِ المغلَّطة ؛ وتتيـح تناغمَ الحـركات والسكنـات على مستـويـاتِ الحيـاةِ جميعـاً : بـين النـاس والناس ؛ بين المثاليِّ والطبيعي ؛ بين الملةِ والفلسفة ؛ بين الهدى القيـادي المدبـر وشعوب الأرضِ المدبَّرة بسياسة شؤونها . .

من الباحثين من يتحـدثون عن المـدلول الأيـديولـوجيّ لفلسفة الفـارابي ؛ وهو مدلول توفيقي : لأنه وفق بين أفلاطون المثـالي ، صاحب الجـدل النازل من المثـل . . وبـين أرسـطو الـواقعي ، صـاحب الجـدل الصـاعـد من الـوقـائـع المحسوسة . . ثمَّ وفق بين المِلَّةِ وبين الفلسفـة ، وهما : صـورة المثال الأعـلى كما يتجلىَّ في النبوة . . وصورة الواقع العقلي ، ولا أقول الأدنى ؛ لأن العقلَ مشـدودٌ إلى الأعـلى ، خدوم لـلأدنى : يجاهِـدُ لإنهاضِ الواقـع السياسي والخلقي ، بـل الـوجودي ، لعلَّه يستقيم ؛ والفـارابي : يحاكي بتنـظيم المـدينـة الفـاضلة نـظام الكون . .

يؤسفُني ، حناناً لا اعتراضاً ، أن إيصـالَ الإنسانِ إلى نبـع الحق : يمرُّ من معترضاتِ الباطل . .

ويُعَـزِّيني مَن تنشبت فيه عـروقُ الكلام وعليـه تهـدلت غصـونـه ، ودنت ثمارُه . . فيقسم محمِّساً :

« وأيمُ الله ،

لأبْقَرَنَّ الباطلَ[1]

حتى أخرجَ الحقَّ مِن خاصرته . . » (خ : ١٠٢ ؛ ف ٦) . .

لعلكم عرفتم أنَّ هذه العبارة من أمير الكلام ، ومعلِّم الأحكام ، عليه السَّلام . . ومنها أعبر إلى الشاطيء الآخر ، الذي هو شاطىء السلامة لفلسفة الكلمة العاشرة صعوداً ؛ والكلمة الأولى باعتبار البدء من فوق . .

توفيق الفارابي : بدأ من توحيد النظرة إلى مبدع الوجود ؛ ورأى أن الحكماء : لا يختلفون على الجوهري ، فحاول المصالحة بين أفلاطون وأرسطو في العالم الربوبي ؛ لأن وحدة الفلسفة المثالية والواقعية : تساعده في مصالحةٍ ثانية بين الملة الإبراهيمية ؛ وهي الدين الإلهي المُهدى بوساطة الأنبياء ؛ فإبراهيم أبٌ لعشرين نبيّاً ، ذكروا في القرآن . . وذكر قبله شخصيات هدوية عظمى ؛ مثل : آدم ، إدريس ، نوح ، هود ، صالح ؛ ومن الشخصيات القرآنية : ذو القرنين ، بليا أو الخضر ، معلم موسى في مجمع البحرين . . ويُشار إلى هابيل وشيث . . ولقمان . . وإلى أم عيسى ، وأم إسحاق ، وبلقيس ، وآسيا . . من النساء . . وهذه الشخصيات التي قدم أدوارها خاتم النبيين : تمثل هدى الله المسعِد لمن اتبعه ويتبعه . .

بين هذه الملة والفلسفة : جرب الفارابي التوفيق ؛ لتكون فاضلة المدن . .

لكن مُغلِّطي الفارابي : ليس الغزالي وخطّه فحسب . . بل محبو الفارابي ومتَّبعوه ، أيضاً . . وهذا من العجب ؛ فالقارىء : يَحار في هذه « السلائط » من البحوث . . أمن مدح أم من ذمٍّ هي ؟ . . أمِن إعجاب أم ازدراء هي . . ؟

معاودة القراءة : أساسٌ منهجي ، عند الفارابي ؛ فلنجرب إعادة القراءة ؛ وأمثل أمامكم بواحدةٍ من مسلماتهم ؛

هذه الواحدة : هي نظرية المثل والصور . .

المثل : منطلق الجدل الأفلاطوني النازل . .

الصور : منطلق الجدل الأرسطوي الصَّاعد . .

أفلاطون في لوحة زافائيل ، الممثلة لمدرسة أثينا ، يخاطِبُ تلاميذه مشيراً بإصبعه إلى السماء . .

وأرسطو بين التلاميذ : يشير بيمناه إلى الأرض . .

والفارابي : يتوسَّط للتوفيق بين الأستاذ وتلميذه ؛ وإذا نجحت وساطته هذه : فقد تم الصلح بين السماء والأرض . . بين محمَّد (ص) والعرب . . إلى آخر المزدوجات . .

لكن المصالحَ بين مختلفين : لا بدَّ له من تقبُّل اللَّكَماتِ من كليهما ؛ واللَّكَماتُ المسدَّدةُ إلى الفارابي من أكثر بأحثيه إعجاباً بتوحيده للفلسفة ؛ وتمثل بِلَكْمَةٍ مشرقية . . ثمَّ بأخرى مغربية . . ثم نمسَحُ عن خديه أثَرَ المشرق والمغرب برحمة التوسُّط ؛ اقتداءً بنبي الأمَّة الوسط ورحمة العالمين كافة ؛ من كانوا ومن يكونون . .

ولا بأس من تحية الدورة المتوسطية العاشرة ؛ لحسابِ الفارابي . .

اللَّكْمَةُ الأولى : من الصديق المشرقي الذي اعتبَرَ الفارابيَّ جاهِلاً بالنقد التاريخي ؛ فاشلاً في الجمع بين رأيي الحكيمين ؛ « لأنه بنى مذهبه الإنتقائيَّ على كتاب الأتولوجيا المزيَّف ، فلم يشكَّ في هذا الكتاب ، ولا تصور إمكانَ وقوع التناقض عند أرسطو . . . ولكننا نستطيع أن نستنبطَ من تجربته هذه : أنه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ، مؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان والمكان ؛ وأنه كان يقول بوحدة العقل وإتفاق الناس فيه . . ولولا إيمان الفارابي بوحدة العقل والفلسفة : لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين . . . آمَن بذلك كلِّه إيماناً ساذجاً ، يدل على جهله بالنقد التاريخيِّ » . . .

(جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا : ٥٨)

(نقلاً عن جوزف هاشم : الفارابي ، دراسة ونصوص : ٥٨)

أرجو أن يُقرأ هذا النص في السياق الذي عرضه : جوزف هاشم ، نقلاً

عن جميل صليبا . . . في كتابه : الفارابي ، دراسة ونصوص ؛ في سياق : أعلام الفكر العربي . .

الكَلِمَةُ الثانية : من الصديق المغربي، الذي أكد أن الفارابي « كان يشعر في قرارة نفسه : أن الكتاب المعروف « بأتولوجيا أرسطو » منحول ، يتناقض ما فيه مع ما ورد في كتب أرسطو الأخرى ؛ ومع ذلك كله : غالَبَ هذا الشعورَ ، وطمسه ؛ وأصرَّ على إخفاء هذا التناقض ، بواسطة مناقشة تبريرية ، استبعد فيها أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه . .

أو أن تكون بعض كتبه منحولة ؛ ليبقى على افتراض ثالث . هو نفس المنطلق ، الذي منه افتراض أن يكون لأقاويله تأويل . . » .

وانتبه صديق الفارابي المغربي «إلى خطورة هذا الكلام : فأسرعَ للدفاع عن المعلم الثاني ؛ لكنَّ دفاعه كان موجعاً أيضاً ؛ كمن يشكُّ خنجراً بذراع ثم ينتزع خنجره . . وليته بالأمرين مثلَ القائل :

ويلاه إن نظرت وإن هي أعرضت وقْعُ السِّهام ونزعهن أليمُ . . .

تأملوا كيف ينزع السهم بقوله :

« واضح أنَّ الأمر : لا يتعلق ، قطُّ بقراءةٍ بريئةٍ لأرسطو وأفلاطون ؛ بل بتأويل أيديولوجي ، تأويل هادفٍ : يحقق رغبةً في نفس المؤول ، ويستجيب لإشكاليته الفكرية العامة . .

«ويجب ألاَّ نفهم من هذا : أن فيلسوفنا كان يخدع نفسه ، أو يخدع الناس ، كلا . إنه كان صادقاً بينه وبين نفسه وأمام مناصريه ومخالفيه ؛ إذ كانت حالهم جميعاً بمثل حاله ؛ لأنهم كانوا جميعاً يعيشون إشكالية واحدة : تدور حول محور واحد ، وإن اختلفوا في مقدار وعيهم بها ، أو نوعية الحلول التي كانوا يرونها صالحة دون غيرها » . . . (الفارابي والحضارة : ٣٥٠) .

أرجو أن يُقرأَ هذا الكلامُ في السياق الذي قدمه به : محمد عابد الجابري . . ببحثه « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية

عن جميل صليبا . . . في كتابه : الفارابي ، دراسة ونصوص ؛ في سياق : أعلام الفكر العربي . .

الكلمة الثانية : من الصديق المغربي، الذي أكد أن الفارابي « كان يشعر في قرارة نفسه : أن الكتاب المعروف « بأتولوجيا أرسطو » منحول ، يتناقض ما فيه مع ما ورد في كتب أرسطو الأخرى ؛ ومع ذلك كله : غالَبَ هذا الشعورَ ، وطمسه ؛ وأصرَّ على إخفاء هذا التناقض ، بواسطة مناقشة تبريرية ، استبعد فيها أن يكون أرسطو قد ناقض نفسه . .

أو أن تكون بعض كتبه منحولة ؛ ليبقى على افتراض ثالث . هو نفس المنطلق ، الذي منه افتراض أن يكون لأقاويله تأويل . . » .

وانتبه صديق الفارابي المغربي «إلى خطورة هذا الكلام : فأسرعَ للدفاع عن المعلم الثاني ؛ لكنَّ دفاعه كان موجعاً أيضاً ؛ كمن يشكُّ خنجراً بذراع ثم ينتزع خنجره . . وليته بالأمرين مثلَ القائل :

وبلاه إن نظرت وإن هي أعرضت وقْعُ السِّهام ونزعهن أليمُ . . .

تأملوا كيف ينزع السهم بقوله :

« واضح أنَّ الأمر : لا يتعلق ، قطُّ بقراءةٍ بريئةٍ لأرسطو وأفلاطون ؛ بل بتأويل أيديولوجي ، تأويل هادفٍ : يحقق رغبةً في نفس المؤول ، ويستجيب لإشكاليته الفكرية العامة . .

«ويجب ألاَّ نفهم من هذا : أن فيلسوفنا كان يخدع نفسه ، أو يخدع الناس ؛ كلا . إنه كان صادقاً بينه وبين نفسه وأمام مناصريه ومخالفيه ؛ إذ كانت حالهم جميعاً بمثل حاله ؛ لأنهم كانوا جميعاً يعيشون إشكالية واحدة : تدور حول محور واحد ، وإن اختلفوا في مقدار وعيهم بها ، أو نوعية الحلول التي كانوا يرونها صالحة دون غيرها » . . . (الفارابي والحضارة : ٣٥٠) .

أرجو أن يُقْرأ هذا الكلامُ في السياق الذي قدمه به : محمد عابد الجابري . . ببحثه « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية

والدينية » . . كما جاء في « الفارابي والحضارة الإنسانية »؛ لواحدٍ وثلاثين متكلماً في مهرجان الفارابي ، الذي نـظمه معهـد الإستشراق السوفيـاتي ووزارة الإعلام العراقية ، في سنة خمس وسبعين وتسعمائة وألف ١٩٧٥ . .

إذا أتيح لفقير من الفقراء : أن يتشرَّف بمجلس من مجالس هؤلاء الباحثين الجهابذة؛ قد يُؤذَن له بالإستفسار عن المراد بمثل هذه الأحكام : أهو الوفـاق مع الفارابي أم الخلافُ معه ؟

وقـد يتلطف متلطف فيشرح لهذا الفقـير : نظريـة المثل الأفـلاطـونيـة . . ونظرية الصور الأرسطوية . . ثم يذكره بتهكم أرسطو بأستاذه عندما قال :

« إن مثلَ أفلاطون في هذا كمثل شخص صعب عليه : أن يعـد كمية من الأشياء فضاعفها ؛ ليسهل عليه عدُّها » . . .

وتتمة الرواية : أن مِن الناس مَن لام أرسطو على هذه السخرية ، فأجابه بقوله الشهير :

« أفـلاطون صـديق ، والحق صـديق ، ولكن الحقَّ عنـدي أصـدق » . . (الفارابي : ٥٥)

بطبيعة الحال : سيبتسم المبتسمون من كلام المعلم الأول ، مشاركـة له في السخرية من مثل أفلاطون الخفية .. وسيعجبهم تمسُّكه بالحق والـتزام الصداقـة معه . .

إذا صحَّ هذا القولُ عن المعلِّم الأول : فإنَّه يُعفي المعلِّم الثاني من التـوكؤ على كتاب « أتولوجيا » ، أو « الربوبية » ، المنسوب خطأً إلى أرسطو ، وهو جـزء من « تاسوعات أفلوطين » ؛ وفيه « إثبات للصـور الروحـانية ، وأنها مـوجودة في عالم الربوبية » . . . وتلك هي النظرية الأفلاطونية المثالية . . .

لقد جُهِّلَ الفـارابي بالنقد التاريخيِّ : لاعتباره هذا الكتابَ لأرسـطو . . . كما صُوِّرَ بمثل شاهد الزور ، أو المدلِّس ، الذي عرف أن الكتاب لأفلوطين وأكَّدَ أنه لأرسطو . . . وهما « لَكْمَتَا » الباحث المشرقي والباحث المغربي . . . واللمسةُ

المضمِّدةُ : من منهج الفارابي نفسه ، في « معاودة القراءة » . . أو بالنقر الموسيقي على وتر العود الخامس ؛ ذلك الذي أضيفَ إلى أوتاره الأربعة المعلومة في العود القديم ؛ واسمه : الحاد ؛ أو : الزير الثاني . . وكان الفارابي : يستعمله ؛ ليكمِّلَ بأصوات العود : دورين كاملين ؛ ويقصد بالدور : الديوانَ الكاملَ ، المكوَّن من ثماني نغمات . . . (٣١٤) . . .

لتطيب نفس الفارابي : لا بد من الموسيقى ؛ ففيها تجلَّى فيلسوفه الكامل : نظرياً وعملياً . .

وإذاً : هذا تنقيرٌ للتذكير بمعاودة القراءة لعبارة أرسطو ، التي تغني عن كتاب « أتولوجيا أو الربوبية » ، الأفلوطيني ، المنسوب لأرسطو . .

أرسطو قال : « إن مثَلَ أفلاطون في هذا كمثَلَ شخص : صَعُبَ عليه أن يَعُدَّ كمية من الأشياء فضاعفها ؛ ليسهلَ عليه عدُّها » . . .

قراء هذه العبارة ، قالوا : « إنها انتقالٌ من النقد الفلسفيِّ إلى التهكم الجارح . . وإنها سخرية يلام أرسطو بسببها » . . .

عارفو نظرية « المُثُلِ » ، ومقابِلَتِها نظرية «الصُّوَرِ» : يمكنهم التفكيرُ ، ضمنياً ، بهما على ضوء عبارة أرسطو المتضمنة « مضاعفة الأشياء لرؤية عددها » . .

والذين لم يقرأوا ، بهذا الخصوص ، حرفاً واحداً : يمكنهم أن ينتبهوا إلى مسألة تكبير الصور بمضاعفتها ؛ فمثلاً : عندما تكون الحروف صغيرة جدّاً . . . ألا تُكبَّرُ لترى ؟ !

مبدأ التكبير هذا : هو نفسه ما يُفهم من عبارة أرسطو ؛ ولا أتهم بهذا الفهم أحداً . . فأنا أتحمل عيبَ هذا الفهم أو لعبَ هذا التفكير . . لقد فهمت من عبارة أرسطو : تقديراً عميقاً لجهود أستاذه في تقريب الأمور الصعبة إلى إفهام الناس ؛ لأنه مؤسس : جمهورية ؛ وباني أكاديمية ؛ وفي الأمرين : لا بُدَّ من تذليل الصعوبات . . وتحويل المغيَّبات إلى المشاهدات .

مُثُلُ أفلاطون : لطائف عليا . . وأعير أفلاطون ، هنا ، من بركات القرآن الذي أشار إلى « عَمَدٍ للسماوات » لا يراها الناس . . لكنها قطْعية الوجود . . .

هذه اللطائف التي بها تقوم المعرفة : « هي عبارة عن المدركات العقلية الثابتة ؛ لأن المعرفة : لا تقوم على المدركات الحسية التي تنقلها الحواس إلى الذهن » ، كما يرى سقراط ، أيضاً . .

وبهذه المدركات الذهنية : « حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان ؛ وكل ما في الوجود : ظلال لهذه الحقائق الكلية ، أو المثُلُ الإلٓهية ؛ وللمثل : صفات ؛ فهي : عناصرُ تستمدُّ وجودَها من ذاتها ؛ وهي : عامة ، لا خاصة ؛ فمثال الإنسان : ليس إنساناً مُعَيَّناً ؛ بل هو : الحقيقة العامة لكل فرد ؛ وهي : فكرة مجرَّدة ، وحدة لا تتجزأ ، أبدية لا تفنى ، كاملة لا يعتريها نقص ، معنوية لا يحدها زمان أو مكان ، معقولة يدركها العقل بالبحث والإستنباط » . .

إن مثْل هذه المثُل : « كميةٌ من الأشياء ، يصعب عدها » ، بعبارة أرسطو . . . لكن أستاذ المعلم الأول ، وأستاذ أستاذه : لم ييأسا من تذليل المصاعب ؛ وكانت المحاورات الصابرة : ليظهرَ ما كان خفياً ؛ ليقترب ما كان بعيداً ؛ ليمكن إعتداد ما لم يكن معتداً به . . .

ومن مستوى الحياة : كما عدد المرات التي يُضاعف بها تكاثُرُ « الحُوَيْنِ » المنوي ؛ ليكون معدوداً هذا الإنسانَ الذي يتفلسف ، ويعزف الموسيقى ، ويحضر المؤتمرات ، أو يحاصر فيها . . ولو أن هذا المضعَّف المنويَّ المتكاثر : يحمل في تضاعفه أحمالَ إنتسابٍ إلى المنية أيضاً . .

لا أرى في عبارة أرسطو : لحنَ السخرية من أفلاطون المثاليِّ ؛ بل أرى شهادة من التلميذ للمعلم : بِتَحَمُّلِ مشقاتِ المضاعفة . . . ربما لمن لا يستحق ذلك ؛ وإلى ذلك الإتجاه : يتجه التهكم ، إن كان لا بد من تهكم أو سخرية . . .

لك إحساسُ الفارابي بسكينة البحر في أعاليه : لم يُنج سفينتَه من ضجيج مَن على الشواطىء . . لكنه ظلَّ مخلصاً لحنينه التوحيدي . . وكان في موسيقاه : أبلغَ إيضاحاً لمحاكاة ذلك الحنين ؛ وقد أوضح إستجابة الإنسان للموسيقى : فقسمها باعتبار غايتها الإنسانية إلى ثلاثة أصناف :

أولها : الألحان المُلِذَّة ؛ واللذة : تحصل كبطانةٍ وجدانية للإدراك ؛ ومن ثم فهي : تتناسب طرداً مع كمال الإنسان . . .

وثانيها : الألحان المخيلة ؛ وتُحدثُ في نفس الإنسان : تخيلات وتصورات ، مثلما تفعلُ التزاويقُ والتماثيل المحسوسة بالبصر . . .

وثالثها : الألحان الإنفعالية ؛ لأنها تدغدغ الفطرة ، وترقى بالتعبير حتى إحداثِ الحالة الإنفعالية المحاكية للحالة الأصلية . .

ورابعها : نضيفه من وحدتها المستفادة من قوله ، « وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة ، فهو لا محالة ، أكمل وأفضل وأنفع » . . (ص ١١٦٣ ـ ١١٧٢) . .

أختم بمثالٍ للتطبيق ؛ فكيف نتذوق بعود الفارابي مثل قولنا :

أذَنْ لـلـمـوقـف . . سـيـحـونُ جـرى

مِـن يَـدِ عـينٍ ، في صـمـيـمـي . . . مَـن يَـرى ؟

ما الملذُّ في لحن هذه الكلمات الموازية للعقول العشرة وما وراءها: بالعدد؛ فهي إحدى عشرة كلمة ؟ !

ما المخيِّلُ في لحنها ؛ فهي موقعة بستة تفاعيل بحر الرجز ، منحت أربعة من صميمها فصارت عشرة ؟ . . . !

ما الفاعل المنفعل في لحنها ؟ . . جَرَيانُ سيحون من يد عين في الصميم : هل يحضر تاريخ فاراب وملابستها الجغرافية لنهر سيحون ؟ . . والخَبَر المستفهم عنه : « أذَنَ للموقف . . . مَن يرى ؟ » : هل يُحرِّض أنهر الوعي في الذات لتستقبل أفلاك المثل المرئية بعين الصفاء ؟ !

لا بأس من الرياضة بين الحركة والسكون : فالسعادة في القبضة والأنامل ، لمن أناه الأنام . . .

الدكتور عبد الكريم اليافي

معلّم الأجيال الفارابيّ

الحمد لله القائل : ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً . والصلاة والسلام على نبيه العربي الذي أرسله شاهداً ومبشراً ونذيراً . وبعد فإن محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ من أكبر رجال الفكر في تاريخ الثقافة الإنسانية عامة والعربية الإسلامية خاصة . وهو صاحب التصانيف الكثيرة في الفلسفة والمنطق والموسيقى وغيرها من العلوم والفنون . يقول فيه ابن خلكان : « هو أكبر فلاسفة المسلمين . ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه . والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه . ولد حوالي سنة (٨٧٢ م) ٢٥٩ هـ في مدينة وسيج من منطقة فاراب التي كانت مدينة فاراب قصبتها تنسب إلى المنطقة . ويذكر ابن خلكان أن مدينة فاراب كانت تسمى في عهده أطرار . وقد ذكر أن ولادته كانت في سنة ٢٦٠ ولكننا نؤثر سنة ٢٥٩ لما نعرف في علم السكان أن الأعمار غالباً تقرّب من الأرقام المدورة أي التي تنتهي بالصفر أو الخمسة وهذا التقريب الذي ينتهي بتراكم الأعمار في تلك الأرقام يظهر خاصة في تعدادات السكان الرسمية في العصر الحاضر ويقال لهذه الظاهرة جاذبية الأرقام المعدودة .

هذا وحين يرد ذكر فاراب التي تقع في تركستان أو فيما وراء النهر تطالعنا الكثرة الكاثرة من علماء تلك المناطق في شتى الميادين فهم يكادون يتصدرون الحضارة العربية الإسلامية . وقد ذكر ياقوت في مادة فاراب بعض العلماء الذين خرجوا من هذه المدينة فعدّ في طليعتهم إسماعيل بن حماد الجوهري مصنف الصّحاح وهو بين المعجمات أحد أركانها ، وخاله أبا إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي صاحب « ديوان الأدب » في اللغة أيضاً كما ذكر بأسماء بعض المحدثين والقراء . والعلماء الكُثُر من بقية مناطق تركستان وخوارزم وخراسان أكثر من أن يحيط بهم الحصر .

ويذهب بنا الخيال حين نتحدث عن بعض أولئك العلماء الأعلام إلى الأبطال الفرسان العرب المسلمين الذي حملوا راية الإسلام والسلام والهدى والعلم وانتشروا كالبرق في بقاع المعمورة شمالاً وشرقاً وجنوباً وغرباً ليظهروا تلك الرسالة الكريمة كما نتصور المغازي / المنظمة والمؤزرة بالنصر التي انطلقت بهم من مراكز مشهورة إلى مختلف الجهات . نحن هنا نذكر المغازي التي فصلت من العراق إلى الشمال وإلى الشرق . فكانت الكوفة مركزاً للتي اتجهت نحو الري وأذربيجان ، وكانت البصرة مركزاً للتي انطلقت نحو فارس وخراسان . وكانت جميعاً في جهادها تخرج الناس من حنادس الجهل وتحررهم من قيود الطغيان وتوصلهم من وراء الدين الجديد / برفعة السماء وبالقيم العليا من عدالة ومساواة وتنظيم ومعاملة كريمة بينهم ثم بينهم وبين الآخرين . وكانت أفواج القبائل العربية المرتحلة تنزل في تلك الربوع الجميلة وتستوطنها وتختلط بأهاليها تعاملاً وتزاوجاً لتكوّن فيما بعد أمة واحدة هي الأمة الإسلامية لا تفريق فيها بين الأفراد من جهة النسب والحسب والأصول إلا بالعلم مقروناً بالعمل الصالح لأن العلماء عندهم ورثة الأنبياء .

كان أولئك المجاهدون يتقدمون لا يخشون عقبة من العقبات ولا جبلاً من الجبال ولا وادياً من الوديان ينفقون أموالهم وأرواحهم ويذكرون الآية الكريمة : ﴿**ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون**﴾ (التوبة ١٢١) ويتبادر للذهن أبيات للشاعر الحميري

يـزيد بن مفـرغ الذي كـان بعد تلك المغـازي في جيش عبّاد بن زيـاد المتجـه نحـو الهنـد يصف فيها رمم الأبطال القتلى وأشلاءهم وجماجمهم وسرابيلهم المخضبة بـالدمـاء في ساحات الجهاد وفي فجاج الجبال :

كم بـالجـروم وأرض الهنـد من قـدم ... ومـن جمـاجـم قـتـلى مـا هـم قـبروا
ومـن سرابـيـل أبـطال مضرجـة ... سـاروا إلى الحرب مـا خافـوا ولا ذعـروا
بـقـنـدهـار ومـن رمتـم منيتـه ... بـقـنـدهـار يُـرَجَّـم دونـه الخـبر

ومهـما كان من أمـر فإن الفتى الفـارابي عكف في مسقط رأسه عـلى دراسة طائفة من العلوم والفلسفة واللغات بـالإضافـة إلى لغته الـتركية فـدرس العربيـة والفـارسية واليـونانيـة ثم انتقل بـه أبوه إلى العـراق واستـوطن بغـداد حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغـوية فـدرس فيها عـلى أبي بشر متى بن يونسَ من أشهر مترجمي الكتب اليونانية ومن أبرز الباحثين في الفلسفـة والمنطق . « ولـه إذ ذاك صيت عظيم / وشهرة وافية ويجتمع في حلقتـه كل يـوم المئون من المشتغلين بالمنطق » كـما يقول ابن خلكـان . ثم « ارتحل إلى مـدينة حـران وفيها يـوحنا بن حيلان فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً ، ثم إنـه فصل راجعـاً إلى بغداد ، وقـرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطو طاليس ، وتمّهر في استخراج معـانيها والوقوف على أغراضه فيها » كما جاء أيضاً في كتاب « وفيـات الأعيان » وكـذلك درس في بغداد العلوم العربية على ابن السراج وأتيح له فيها أيضاً إتمام دراساتـه في الرياضيات والطب والموسيقى ووصل في هذه الميادين ، خاصة في الفلسفة إلى القمـة وإلى درجة من النبـوغ عاليـة ، فطبقت شهـرتـه الآفـاق . اهتم بفلسفـة اليونان ولا سيما بكتب أرسطو فشرحها وعلق عليها تعليقات كثيرة بعبارات حسنة وإشارات لطيفة واصطلاحـات عربيـة مناسبـة و « تفهيم المعاني الجـزلة بـالألفاظ السهلة » حتى إنـه لا يعتبر في رأينـا شارحـاً بـل معقبـاً ومتمماً فـأطلق عليه لقب « المعلم الثـاني » كما كـان يطلق عـلى أرسـطو « المعلم الأول » . وليس شيء أدل على تبسيط الفارابي لفلسفة اليونـان وإيضاحهـا مما ذكـره ابن سينا في تـرجمته هـو لنفسه إذ قال :

« وانتهيت إلى العلم الإلهي ، وقرأت « كتاب ما بعد الـطبيعة » فلم أفهم

ما فيه . والتبس علي غرض واضعه . حتى أعدت قراءته أربعين مرة . وصار لي محفوظاً . وأنا ـ مع ذلك ـ لا أفهمه ، ولا المقصود به . وأيست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه .

فحضرت يوماً ـ وقت العصر ـ في الوراقين . فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم . فقال : اشتره ، فصاحبه محتاج إلى ثمنه ، وهو رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . فرجعت إلى داري ، وأسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، لأنه كان صار لي محفوظاً على ظهر القلب ، ففرحت بذلك وتصدقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى . . » .

هذا وأكبر الفضل في توطيد علوم الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية إنما يعود إليه بعد أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الملقب بفيلسوف العرب . وقد توفي / الكندي حوالي عام ٢٦٠ إي قريباً من تاريخ ميلاد الفارابي كأن جذوة نار الفلسفة التي اشتعلت في تلك الحضارة ينبغي لها بعدئذ ألا تخمد بل أن تشتد وتزداد توقداً . إذ نبغ بعد حين الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في المشرق ثم بعد حين أيضاً القاضي أبو الوليد ابن رشد في المغرب . هذا في اختصاص الفلسفة الأرسطية المشائية وحدها دون الإشادة بأعلام الفلاسفة والحكماء في المجالات الأخرى كأبي الري بن البيروني وهبة الله ابي البركات البغدادي والغزالي وأمثالهم الكثيرين .

وقد غمرت كتب ابن سينا وابن رشد الفلسفية الباحثين حتى إنها صرفتهم بعض الشيء عن الرجوع إلى الأصول التي تفرعت عنها ألا وهي كتب الفارابي .

أنافت كتب الفارابي التي ألفها على المائة . وقد طبع بعضها . وفي دور الكتب والخزائن العامة والخاصة في المشرق والمغرب طائفة من مخطوطاتها ، كما ترجم قسط منها إلى الفارسية والتركية والعبرية واللاتينية والألمانية والفرنسية والإنكليزية والأسبانية .

ويبدو أن الفارابي وهو الفيلسوف المنقطع إلى الفكر قد ضاق ذرعاً ببغداد على الرغم مما زودته به من علوم بسبب جوها السياسي والعسكري القلق فقد شهد عهد الخلفاء المقتدر والقاهر والراضي والمتقي وكلها عصور مضطربة وهو من طبعه الهدوء والتأمل وحب السلم فخرج منها حوالي عام ٣٣٠ قاصداً بلاد الشام ولم يغادرها سوى رحلة قصيرة إلى مصر .

وكان في مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض كما ذكر ابن خلكان وكان « كثير الإنفراد بنفسه ويلازم غياض السفرجل وربما صنف هناك وقد ينام فتحمل الريح تلك الأوراق وتنقلها من مكان إلى مكان » كما ذكر الصفدي في الوافي بالوفيات ، ويحدثنا ابن خلكان أيضاً عنه فيقول :

« وكان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذي اقتصر عليها لقناعته .

ولم يزل على ذلك إلى أن توفي في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة (٩٥٠ م) بدمشق وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه وقد ناهز ثمانين سنة ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير » .

لا تستطيع هذه العجالة أن تأتي على جوانب أبي نصر المتعددة في شتى العلوم . وانما نشير هنا إلى كتاب مهم - وكل كتبه ذات شأن - ألا وهو « إحصاء العلوم » يعده بعض الباحثين على صغر حجمه أول موسوعة وضعت في العالم أحصى فيه العلوم المشهورة إذذاك علماً علماً وتوخى في عرضها البساطة والسهولة ليقدم فكرة عامة واضحة عن موضوع كل علم ومنفعته نظراً وعملاً . وذلك كله في خمسة فصول :

الأول : علم اللسان وفروعه من نحو وصرف وبيان وشعر وما إلى ذلك .

والثاني : علم المنطق وأجزاؤه .

والثالث : علوم التعاليم أي الرياضيات .

والرابع : العلم الطبيعي والعلم الإلهي .

والخامس : العلوم المدنية أي علم الأخلاق وسياسة المدن وعلم الفقه وعلم الكلام .

ومن أشهر كتبه « السياسات المدنية » و « آراء أهل المدينة الفاضلة » وموضوع هذين الكتابين يدخل في الفلسفة والإجتماع . وما يتضمنانه من آراء يجعل مؤلفها في طليعة الصفوة المختارة من أصحاب الفكر الإجتماعي الذين نادوا بإنشاء مجتمع عالمي سليم تتعاون الأمم جميعاً فيه على احلال السلام وممارسة الفضائل وتحصيل السعادة ليكوّن ما يدعى بالمعمورة الفاضلة . وقد يكون من المناسب أن نتوقف قليلاً عند تفكيره الإجتماعي . لقد قسم الفارابي الإجتماعات الإنسانية أقساماً فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى أجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل وأصغرها المنزلة .

والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أوّلاً بالمدينة ثم بالمعمورة لا بالإجتماع الذي هو أنقص من المدينة . ومن هذا نرى دقة ذهن الفارابي وتمييزه صنوفاً مختلفة للإجتماع . ويريد بالكمال استطاعة المجتمعين الإكتفاء بأنفسهم من جهة المعاش والحياة الإقتصادية . وقد تغيرت الأمور في الوقت الحاضر . ولكننا نجده يتسامى فيتصور اجتماع الأمم كلها اجتماعاً كاملاً ويخرج هذا التصور الأممي عن عادة اليونان لأن أغلب فلاسفتهم لم يتجاوزوا في ترتيب أمورهم الإجتماعية نطاق مدنهم . وربما بعثه على هذا اتجاه الدين الإسلامي .

ونظام المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة كنظام البدن التام السليم الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياته وعلى حفظها عليه . ثم يستمر في هذا التشبيه البيولوجي ويشرح به النسق الإجتماعي . ففي البدن القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد فيها جعلت فيه قوة

يفعل بها فعله ابتغاءً لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس وأعضاء أخرى فيها قوى أخرى متمايزة ولكنها متفاوتة ومتضامنة ، كذلك ترتيب المجتمع بحيث يكون الرئيس فيلسوفاً أو نبياً أو جملة من الفلاسفة والحكماء وبحيث يؤدي الإنسان في المجتمع الفاضل عمله أداءً تاماً ويقوم فيه بما يحسن على غرار ما يجري في البدن من انسجام في وظائف أعضائه ونسجه . هذا ومن المناسب أن ننوّه بأصالة اللغة العربية حين ربطت بين الحكم والحكمة والحكومة والحكماء والحكام فجعلت هذه الألفاظ كلها من أصل واحد إشارة إلى لزوم الحكمة في إدارة الدولة . كذلك يجدر الإيحاء في تشبيه المجتمع بالبدن إلى ما سبق به الحديث الشريف : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » ولا يخفى أنه يترتب على التفصيل في هذا التشبيه قضايا سياسية واجتماعية متعددة تتعلق بنظام الحكم وشكل الرئاسة وحكم النخبة المختارة والتماسك الإجتماعي والطبقات الإجتماعية وأمور التخطيط وكلها يمكن أن تشتق من هذا المذهب العضوي الإجتماعي .

إن الفارابي إلى جانب تفوقه في الفلسفة والتفكير الإجتماعي المثالي ومعرفته بشتى العلوم كالرياضيات والطب وما إلى ذلك كان الوجه المنيف في علم الموسيقى والتأليف فيه إبان الحضارة العربية الإسلامية . وكتاب الموسيقى الكبير الذي ألفه وقد طبع حديثاً بمصر محققاً في سلسلة تراثنا مصدر أساسي للإطلاع على فن الموسيقى وأصول صناعتها والأمور العامة منها وأصناف الألحان والإيقاع ووجوه استخراج النغم من الآلات المشهورة وما إلى ذلك . ويدل الكتاب على مدى تعمق المؤلف في هذه الصناعة وله كتابان آخران في الموسيقى يذكرهما المترجمون له . وقد ربط الألحان أحياناً بالحالات النفسية . ويحكى أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه وهو أول من ركبها هذا التركيب . وشهرته الموسيقية نسجت حوله الأساطير ، منها ما ذكره ابن خلكان في أول لقائه سيف الدولة الحمداني في مدينة حلب . ولا نستطيع أن نملك أنفسنا دون ذكرها هذا وأن الأساطير إنما تنسج لتوكيد فكرة أو تمثيلها أو توطيد شهرة . قال صاحب الوفيات :

ورأيت في بعض المجاميع أن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه

مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزي الأتراك ، وكان ذلك زيه دائماً ، فوقف ، فقال له سيف الدولة : اقعد ، قال : حيث أنا أم حيث أنت ؟ قال : حيث أنت ، فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه ، وكان على رأس سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص يسارهم به قلَّ أن يعرفه أحد ، فقال لهم بذلك اللسان : إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإني مسائله عن أشياء إن لم يوف بها فافرقوا به ، فقال له أبو نصر بذلك اللسان : أيها الأمير ، اصبر فإن الأمور بعواقبها، فعجب سيف الدولة منه ، وقال له : أتحسن هذا اللسان ؟ فقال : نعم أحسن أكثر من سبعين لساناً ، فعظم عنده ، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله ، فصرفهم سيف الدولة وخلا به ، فقال له : هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا ، فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا ، فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم ، فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي ، فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبونصر وقال له : أخطأت ، فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصنعة شيئاً ؟ فقال : نعم ، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وَركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج .

ويعلق الصفدي في الوافي بالوفيات على هذه الأسطورة فيكتب «قلت : وهذه الواقعة ممكنة من قبل أبي نصر لأنه إذا غنى السامعين مثلاً بما لإبن حجاج من ذلك المجون الحلو في نغم فإن السامع يضحك . وإذا غنى بأشعار متيمي العرب والرقيق من فراقياتهم وحزنياتهم في نغم النوى وما أشبه ذلك فإن السامع يبكي . وكذا حاله إذا أراد أن يشجّع أو أن يسمّع أو غير ذلك » .

وثمة أسطورة ثانية ذكرها ظهير الدين في كتاب تاريخ حكماء الإسلام وهي رواية أخرى للأسطورة السابقة ولكنها تتعلق بالصاحب إسماعيل بن عباد أشد

تعبيراً عن تأثير موسيقى الفارابي في المستمعين وكذلك نجد أسطورة ثالثة رتبها محمد بن إسماعيل شهاب الدين الحجازي المصري الشافعي المتوفى سنة ١٢٧٤ هـ في كتابه سفينة الملك ونفيسة الفلك تتعلق باختراع الفارابي لآلة العود ولا شك أن هذه الروايات نظنها مصطنعة للدلالة على مكانة الفارابي في الموسيقى .

والخلاصة أن الفارابي غرة من غرر الحضارة العربية الإسلامية وكوكب متألق من كواكبها الكثيرة النيرة الدرية تزهى به وبأمثاله الحضارة الإنسانية كلها بل الحضارة الإسلامية . وهو فيما سبق إليه من تفكير في تعاون الأمم على انشاء المعمورة الفاضلة حقيق بأن يخلد اسمه في كل منظمة عالمية ترفع ذلك الشعار وتحلم بتلك الغاية النبيلة وتسعى فيما تستطيع نحو تحقيقها .

ولا شك أن أكبر الأعمال الإنسانية بدأت بالأحلام السليمة العالية .

لما أنهيت كتابة هذا البحث طويت أوراقي وأغمضت عيني أسبح في أمواج الأحلام فإذا بي أتوهم خيالاً بقربي أوجسته خيال أبي نصر وكان خيالاً شاعرياً فذكرت أنه ينسب إليه شعر لا بأس به فسألته عن صحة ما ينسب إليه منه . فإذا بصوته يقرع جدار القلب بلطف وأُصيخُ فأتبين ألفاظه :

تركت الشعر للشعراء غيري ... ولكني أُلِمُّ به لماما
لعل القول ينفذ في قلوب ... فيوقظها إذا كانت نياما

ثم يرين الصمت . فإذا بالخيال ينبس بهذه الأبيات التي تشرح إعجاب الفارابي بالحضارة العربية الإسلامية :

الفارس العربي فوق حصانه ... كالبرق بين سباسب ورواب
يمضي وفي يده الكتاب مبشراً ... بالغار والزيتون والأطياب
أعلى حضارات الأنام حضارة ... كالشمس لاحت من بيان كتاب
ضاءت رحاب الكون من أشراقها ... وتزينت بالعلم والآداب
ملأت محبتها حشاشة مهجتي ... وتقرحت في فكرها أهدابي
كم مرة حاولت حصر كنوزها ... فإذا بها تسمو على استيعاب

الدين قلبي والعروبة منطقي ... ونوابغ اليونان هم أترابي
فاراب مثل بقية المدن التي ... لمعت وكم في الأرض من فاراب
وخرجت من بغداد أقصد جلّها ... أرتاض في إقليمها الخلاب
وخميلة بالنير بين عهدتها ... ملهاي في تموز أو في آب
عطفت عليّ بظلها وثمارها ... والجو كالحلم البديع السابي
متنقلاً في روضها متأملاً ... في حلّ مشكلة وشرح صعاب
وزجاجتين هما معي فزجاجة ... لكتابتي وزجاجة لشرابي
وتطوف بي الدنيا فإنكر شرها ... بيني وبين الشر ألف حجاب
الفكر والنغم الطروب صناعتي ... والزهد خُلقي والتُقى جلبابي
أرعى نجوم الليل في خفقاتها ... وأبثها مما أدوّن ما بي
كم كنت أفكر في تلّمس ناظم ... لمسبّبات الشيء والأسباب
وأجيل فكري في الوجود ونوعه ... من ممكن نُثرٍ ومن إيجاب
وأصوغ للحن الرخيم فواصلاً ... أعيت على غيري من الحسّاب
فكتبتُ في سفر الخلود صحائفاً ... تبقى على الأزمان والأحقاب
وجهدت أرسم عالماً فيه أرى ... نسب الفضيلة أشرف الأنساب
تبّاً لمجتمع حديثٍ عائم ... في ضفتيه مخادع ومرابي
ومكافح الإرهاب في أقواله ... سراً يدبّرُ أقبح الإرهاب
ويح لأبناء التراب تناحروا ... سفهاً وشأو مصيرهم لتراب
أو لا يرون الحق في توطيده ... يسمو على الأهواء والآراب
لهفي على القيم الرفيعة بُدّلَتْ ... وغدت شعار ثعالب وذئاب
وحضارة لمعت بغير فضيلة ... كالقفر لاح عليه لمع سراب
ليت المواطن كلهن توحدت ... في ظل حكم موثق الأسباب
العدل من أركانه والسلم من ... أهدافه وجيوشه كالغاب

***

ما أجمل الدنيا إذا ما سادها ... سلم وعاش الناس كالأحباب

وتهــطلَّتْ نِــعَـم الــســماء عـليــهــمُ	مثل السحاب يمر خلف سحاب
هل كنت إلا كوكباً عَبرَ الدجى	أَشْرقْتُ قِدْماً من بيان كتـاب
لم يبق بعد سطوع شمس المصطفى	عــذر لمنحــرف ولا مــرتــاب

* * *

إجـلالنا للفكــر نـرفعــه معـاً	لـمـعــلّم الأجــيــال لــلفــارابي

* * *

الاستاذ جعفر جاودشي

آثار
ابو نصر الفارابي(*)

المقدمة :

« أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (٢٥٨ ـ ٣٣٩ هـ ، ٨٧٠ ـ ٩٥٠ م) وباللاتينية (AL – Farabius) هو ثاني فيلسوف مشائي عظيم .

ولد فيلسوفنا بفاراب ما وراء النهر ، وأمضى نصف حياته الأول هناك ، كان أبوه من مسؤولي ثكنات الجيش ، فاستطاع تعليمه على خيرة معلمي التربية والتعليم .

تعلّم في البدء العلوم الدينية واللغوية وكسب مهارات كثيرة . كتب عنه المؤرخون أنه كان يعرف معظم اللغات ، وهذا يعني أنه كان يعرف عدة لغات ، وبالتحقيق العربية والفارسية والتركية ويحتمل بعض لغات آسيا المركزية ولهجاتها المحلية .

(*) أعدّت هذه المجموعة بمناسبة مرور ألف ومائة عام على ذكرى هذا العالم الكبير .

في شبابه وجد في نفسه رغبة في الفلسفة والعلوم ، فـرحل إلى بغـداد التي كانت في ذلك الزمان مركزاً للعلم ، وتعلّم فن المنطق على الاستـاذ المسلّم به في هذا الفن « أبو بشر متّى بن يونس » ، ليصبح بعد ذلك أكـبر استاذ في المنـطق ، فنهض من بين تلاميذه المنطقي والفيلسوف الكبير « يحيىٰ بن عدي المسيحي » .

أقام الفارابي عشرين عاماً في بغداد ، ثم غادرهـا إلى بلاط الخليفـة سيف الدولة في حلب ، وقضىٰ باقي عمره في هـذه المدينـة ، وبنفس الإحترام والفخـر غادر هذه الحياة[1] .

كـان الفارابي من أجلّة علماء الإسـلام ، إشتهر كثيـراً بـين علماء القـرون الـوسطى في أوروبـا ، وكان هـذا الأمر بـاعثاً لنقـل آثـاره إلى اللغـات العلميـة الأوروبيـة في القرون المـذكورة ـ أي الـلاتينيـة والعـبريـة ـ وانتشـارهـا في ذلـك الزمان .

شهـرة الفـارابي العـالميـة لم تنحصر في الأزمنـة القـديمـة ، بـل في الـدورة المعاصرة كذلك، فالمحققون الكبار أمثال ديتريشي وهـورتن ودانلوب استمروا في مطالعة آثـاره والتحقيق في عقائـده وطبع كتبـه . ومجموعـة أخرىٰ من المحققـين انكبّوا على التحقيق والتفحص في آثاره .

ففي عام ١٨٩٣ م أعدّ شتاين شنايـدر فهرستـاً بتراجم القـرون الوسـطى العبرية التي تناولت آثار الفارابي .

وبعده قام البروفسور أحمـد آتش بتنظيم فهـرست جامـع لآثار الفـارابي ، كان موجوداً في المكتبات التركية بنسخ خطّية .

وأخيـراً وفي عام ١٩٦٢ م أتمَّ الـبروفسور نيكـولاس روشر أستاذ جـامعـة بتسبورغ الامريكية كتاباً دقيقاً ومحققاً في هذا المجال .

ومـع كل هـذا ليس في متناولنـا أي فهرسـت جـامع وشـامل لكـل الآثـار

---

(١) نصر ، الـدكتور السيـد حسين ، العلم والتمـدن في الإسلام ، تـرجمة أحمـد أرام ، طبعـة طهـران ١٣٥٠ هـ ص ٣٠ ـ ٣١ .

المطبوعة للفارابي ، وتراجم تلك الكتب ، والكتب والرسائل التي كتبت عنه . لذا اغتنمت الفرصة لإعداد فهرست أصف فيه ما كتب حول الفارابي باللغة العربية حتى عام ١٣٩٥ هـ ، والطبعات المختلفة لآثاره حتى هذا التاريخ لأضعه بين أيدي مريدي المعارف الإسلامية عسىٰ أن يكون عملي هذا خطوة تليها خطوات للبحث في هذا الطريق .

هذه المقالة في قسمين :

- آثار ومؤلفات الفارابي .
- الفارابي في بعض المنابع العربية المدوّنة .

القسم الأول

آثار الفارابي في المنطق ، فن الشعر والخطابة ، نظرية المعرفة ، الطبيعيات ، الرياضيات ، الطب ، الموسيقى العامة وما بعد الطبيعة ، الفلسفة المذهبية ، الأخلاق ، سياسة المدن ، مسائل متفرقة .

ألف ـ المنطق

١ ـ شرح العبارة لأرسطو طاليس :

شرح قيّم على كتاب العبارة لأرسطو ، كتبه الفارابي ، أساس هذا الشرح نسخة أصلية باليونانية ، تختلف عن شرح آمونيوس الذي أعدّه في القرن السادس الميلادي ، كما يختلف عن الأثر اليوناني الذي استفاد منه بوتيوس المعاصر له باللاتينية ، ولعل المآخذ والمباني لهذه الشروح الثلاثة هو التفسير المفقود لفرفوريوس .

الطباعة :

ويلهولم كوش ومساعده طبعا ونشرا المتن العربي مع مقدمة وفهارس كاملة ومفيدة ببيروت عام ١٩٦٠ م .

الدكتور محسن مهدي نقد هذه الطبعة في المجلد الثاني والثمانين من مجلة اتحاد شرق أمريكا ، وكذا دانلوب في مجلة الاتحاد الملكي الآسيوي .

يوجد من هذه الرسالة أربع نسخ خطية :

١ ـ المكتبة الحميدية ، تركيا ، رقمها ٤ /٨١٢ .

٢ ـ مكتبة الأمة (فيض الله أفندي) رقمها ١٨٨٢ .

٣ ـ مكتبة تويقا بوسراي رقمها ٢٠ /١٧٣٠ .

٤ ـ مكتبة براتيسلاوا رقمها ٢٣١ .

الدكتورة مباهاة توركركويل ترجمت هذه النسخة إلى اللغة التركية عام ١٩٦٦ م ، وطبعت مرفقة مع المتن العربي بأنقرة .

٢ ـ رسالة صدر بها كتاب التوطئة في المنطق :

دانلوب طبع المتن العربي لهذه الرسالة مرفقاً بترجمة انكليزية عام ١٩٥٧ م .

يوجد من هذا الكتاب خمس نسخ خطية في السليمانية .

الدكتورة مباهاة توركركويل طبعت المتن العربي وأرفقته بترجمة تركية .

في تعريف آثار الفارابي لموجغان جنبور تم تعريف ترجمتين ألمانيتين كنسخ خطية لهذا الأثر .

٣ ـ تعليقات أنالوطيقا الأولى لأرسطو طاليس أو كتاب القياس الصغير :

ـ نسخة مكتبة الأمة (جار الله) رقم ١٣٤٩ ، الحميدية ٨١٢ /١ .

ـ نسخة مكتبة تويقا بوسراي رقم ١٥ / ١٧٣٠ .

ـ نسخة مكتبة كلية الآداب والتاريخ الجغرافي باسطنبول ١٨٣ /١ .

ـ الدكتورة مباهاة توركركويل أعدّت المتن العربي مع ترجمة تركية تشمل مدخلاً ممتعاً جداً وطبعته في أنقرة عام ١٩٥٨ م .

ـ نيكولاس روشر ترجمه إلى الإنكليزية .

٤ ـ تفسير كتاب المدخل في صناعة المنطق :

هذه الرسالة منسوبة للفارابي ، في حين تردد بعض المحققين في نسبتها له ، واعتقدوا أنها من إخوان الصفا .

النسخ الخطية :

ـ المكتبة السليمانية (آيا صوفيا) رقمها ٥ / ٤٨٣٩ .
ـ المكتبة السليمانية رقم ٥ / ٤٨٥٤ .
ـ مكتبة توبقا بوسراي رقم ٢ / ٣٠٦٣ .

ديتريشي طبع المتن العربي لهذه الرسالة في لايبزك عام ١٨٨٣ م . ترجمة القرون الوسطى باللاتينية أعدّت وطبعت عام ١٨٩٧ م .

٥ ـ شرح كتاب إيساغوجي فرفوريوس :

ينسب هذا الكتاب إلى الفارابي ، لكن التحقيق الذي أعده شتيرين ـ محقق العلوم الإسلامية ـ يشير إلى أن هذا الكتاب هو في الواقع من آثار أبي الفرج بن الطيب .

دانلوب طبع المتن العربي والترجمة الإنكليزية لهذا الكتاب عام ١٩٥٦ م .

٦ ـ كتاب الأمكنة المغلطة أو كتاب في السفسطة :

توجد عدة نسخ من هذه الرسالة :

١ ـ مكتبة مجلس الشورى الوطني برقم ٥٩٥ .
٢ ـ المكتبة السليمانية (الحميدية) برقم ٨١٢ /١٢ .
٣ ـ مكتبة كابل برقم ٤٥ (٢١٧) ٦٦ .
٤ ـ مكتبة براتسلاوا برقم ٢٣١ /٨ .

تقسّم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول هي :

الفصل الأول : « يشمل مقدمة الكتاب (في صدر الكتاب » .
الفصل الثاني : « في إحصاء الأمكنة المغلطة من الألفاظ » .
الفصل الثالث : « في إحصاء الأمكنة المغلطة من المعاني » .

وتوجد لهذه الرسالة ترجمة عبرية من القرون الوسطى .

عماد الدين المراكشي كتب شرحاً على هذه الرسالة تحت عنوان شرح مختصر في السفسطة . توجد نسخ من هذا الشرح في المكتبة المركزية لجامعة

طهران ، ضمن الكتب المهداة من الأستاذ السيد محمد مشكاة .

٧ - شرح كتاب المقولات لأرسطو طاليس أو شرح فاطيقورياس أرسطو :

يوجد من هذه الرسالة ترجمتان عبريتان من القرون الوسطى على شكل مخطوطتين إحداهما في ميونيخ رقمها ٢ /٣٠٧ ، والأخرى في مكتبة اسكوريال رقمها ٦١٢ .

دانلوب طبع المتن العربي والترجمة الإنكليزية لهذه الرسالة عام ١٩٥٨ - ١٩٥٩ .

نهاد ككليك طبع المتن العربي مع مقدمة باللغة التركية من ١١ صفحة في اسطنبول عام ١٩٦٠ م .

يحتمل أن تكون هذه الرسالة عينها رسالة الدكتوراه لككليك بجامعة اسطنبول التي قدمت باللغة التركية إلى هذه الجامعة عام ١٩٥٦ م بعنوان تاريخ المنطق الإسلامي ومقولات الفارابي .

٨ - كتاب الجدل :

النسخ الخطية :

١ - المكتبة السليمانية (الحميدية) رقمها ٩ /٨١٢ .

٢ - مكتبة براتسلاوي ، تشيكوسلوفاكيا رقمها ٢٣١ .

٣ - المكتبة الوطنية الملكية ضمن المجموعة ١٥٨٣ .

هكذا بدأت هذه النسخة : « قال أبو نصر محمد بن محمد الفارابي في صناعة الجدل ، هي الصناعة بها يحصل للإنسان القوة على أن يعمل من مقدمات مشهورة قياساً في إبطال كل (ما) وضع موضوعه كلي بتسلمه بالسؤال » .

حسب زعم العديد من المحققين فإن كتاب الجدل للفارابي هو قسم مما أعدّه من فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق ، وإن المتن الكامل لهذا الكتاب لم تصل إليه يد حتى الآن ، ولا يوجد منه سوى ترجمته العبرية ليعقوب بن أبي

موري ، التي يوجد منها نسخة خطية محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم . FOL – 1008

عماد الدين المغربي (المراكشي) كتب شرحاً على كتاب الجدل للفارابي ، توجد نسخته الخطية في مكتبة سكوريال رقمها ـ COD . 630 .

٩ ـ كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق :

الدكتور محسن مهدي طبع المتن العربي لهذا الكتاب وأرفقه بمقدمة وحواشي في بيروت عام ١٩٦٨ م .

١٠ ـ كتاب شرائط البرهان تلخيص من فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق :

دانلوب طبع المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة إنكليزية عام ١٩٥٥ م .

الدكتورة مباهاة توركركويل طبعت نفس الملخص هذا وأرفقته بترجمة تركية في أنقرة عام ١٩٥٨ م .

١١ ـ كتاب شرائط اليقين :

النسخ الخطية : توجد نسخة خطية من هذا الكتاب في باريس بحروف عبرية ، ونسخة أخرى في المكتبة السليمانية (أسد أفندي) رقمها ٢ /١٩١٨ .

الطبعات : الدكتورة مباهاة توركركويل طبعت المتن العربي للكتاب وأرفقته بترجمة تركية عام ١٩٦٣ م .

يوجد شرح على رسالة الفارابي هذه تحت عنوان « شرح في شرايط اليقين » على هيئة نسخة خطية في مكتبة سكوريال رقمها ٢٦١٢٠٧ .

وتوجد ترجمة عبرية لكتاب شرايط اليقين للفارابي في المكتبة الوطنية بباريس رقمها Hebr — 1008 .

١٢ ـ كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين :

ورد إسم هذه الرسالة في برنامج وفهرسين للقفطي وابن أبي أصيبعة .

أراد الفارابي في رسالته هذه ـ في مقابل بعض الإشكالات التي جعلها الظاهريون من المنطق ـ أن يقرب ذلك بأسلوب استدلال المتكلمين الإسلاميين .

النسخ الخطية : توجد نسخة خطية في المكتبة المركزية لجامعة طهران رقمها ٢٥ / ٢٤١ . وكذلك نسخة خطية عبرية تعود للقرون الوسطى موجودة في باريس .

ب ـ فن الشعر والخطابة

١٣ ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر :

هذه الرسالة بمثابة تلخيص لكتاب فن الشعر لأرسطو ، مأخوذ عن شرح ثامسطيوس وبعض الشارحين الأخر ، وفي الواقع ليس بترجمة لكتاب أرسطو وتلخيص صحيح له ، إنما هو عبارة عن مطالب مختلفة جمعت ظاهراً عن بعض الشروح المتداولة بين فضلاء مكتبة الإسكندرية ، ثم علّق عليها .

آربري طبع المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة إنكليزية وذلك عام ١٩٣٨ م .

١٤ ـ القول في التناسب والتأليف :

يوجد من هذه الرسالة فيلم ٢٧٤ (= صورة ٣١٣٥) في المكتبة المركزية لجامعة طهران .

١٥ ـ كتاب الشعر :

الدكتور محسن مهدي طبع المتن العربي المنقّح من هذا الكتاب على أساس نسخة المكتبة الحميدية مع مقدمة وحواشي ، وذلك في مجلة شعر ، المجلد الثالث ، بيروت ١٩٥٩ م ، ص ٩٠ ـ ٩٥ .

وأعيد نشره في مجلة آفاق في شهر أيار من نفس السنة ، بيروت ، ص ١٢٨ ـ ١٣٦ .

١٦ ـ كتاب الخطابة :

المتن العربي لهذا الكتاب مع ترجمته الفرنسية طبع ببيروت عام ١٩٧١ م .

١٧ ـ شرح كتاب الخطابة لأرسطو :

توجد نسخة خطية من هذه الرسالة في المكتبة الحميدية بتركيا رقمها ١٠ /٨١٢ .

وتوجد ترجمتان باللاتينية من القرون الوسطى طبعا عامي ١٤٨٤ م و ١٥١٥ م .

١٨ ـ صدر كتاب الخطابة :

المتن العربي لهذه الرسالة لم يعثر عليه حتى الآن ، لكن الترجمة اللاتينية من القرون الوسطى موجودة وقد طبعت في فينيز عام ١٤٨١ م .

ج ـ نظرية المعرفة

١٩ ـ كتاب إحصاء العلوم :

كتب الفارابي هذا الكتاب حول تقسيم وتوضيح موضوعات العلوم . وقد نال هذا الكتاب منذ بدايته إعجاب الجميع ، وفي القرن الأخير كان موضع اهتمام المستشرقين ، حيث انه يبينّ سعة علم فيلسوفنا من جهة ، ومن جهة أخرىٰ هو بيان مفهوم للمراد من لفظ العلم في هذا العصر .

الفارابي اتبع في تقسيمه هذا أسلوب أرسطو ، وزاد عليه في علمي الفقه والكلام من العلوم الإسلامية ذات الأهمية الكبيرة في عصره .

طبع هذا الكتاب للمرة الأولىٰ في اسطنبول عام ١٨٨٠ م .

الشيخ محمد رضا الشبيبي طبع المتن العربي لهذا الكتاب على أساس النسخة الخطية في النجف ، دون أن يقابلها مع النسخ الأخرىٰ ، ونشره في مجلة العرفان ج ٤ /١١ ـ ٢٠ و١٣ ـ ١٣٤ و ٢٤١ ـ ٢٥٧ في صيدا عام ١٣٤٠ هـ ١٩٢١ م .

الدكتور عثمان أمين طبع المتن العربي المنقح لهذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٣١ م على أساس الصورة رقم ٢٦٤ دار المصرية .

آنجل بلانسيه نشر المتن العربي لإحصاء العلوم ـ معتمداً على نسخة سكوريال الخطية ـ بمدريد عام ١٩٣٢ م .

وكان هو أول شخص تصدىٰ لمهمة تحليل كتاب المدخل لصناعة المنطق تأليف ابن طملوس الذي نقل فيه فصل المنطق من إحصاء العلوم بكامله ، وقابله مع نسخة سكوريال .

الدكتور هنري جورج صحّح القسم المتعلق بالموسيقىٰ من كتاب إحصاء العلوم ونشره في مجلة الاتحاد الملكي الآسيوي في لندن عام ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤ م .

ثم نشر هذا القسم بمفرده في غلاسكو عام ١٩٣٤ م .

السيد حسين خديوجم ترجم المتن العربي إلى الفارسية طبق طبعة القاهرة ، وقابلها مع متن طبعة مدريد ، وطبعت هذه الترجمة مرفقة بمدخل ممتع من قبل مؤسسة ثقافة إيران ، طهران عام ١٣٤٨ هـ . ش .

البروفيسور أحمد آتش أعدّ ترجمة تركية لهذا الكتاب تحت عنوان : — AL Farabi Ilimerin Sayini وطبعت في اسطنبول عام ١٩٥٥ .

كالونيموس بن كالونيموس ترجم باختصار هذا الكتاب إلى العبرية (المتوفى ١٣٢٨) .

يوسف بن عقلين (تلميذ موسى بن ميمون المتوفي عام ١٢٢٦) قام بنقل فصل الموسيقى في كتابه طب النفوس من كتاب إحصاء العلوم .

غودمان نشر المتن العربي للكتاب بالأحرف العبرية .

توجد ترجمتان لاتينيتان قديمتان للكتاب إحصاء العلوم ، وضع أحداها «دوي نيكوس غونديسالوي كاميرا ريوس » ، طبعت ونشرت بباريس عام ١٦٣٨ م . هذه الترجمة غير كاملة ومجدية ، حيث ان المترجم حذف بعض فصول الكتاب ، مثل فصل علم الكلام ، واختصر وأجمل مطالب أخرىٰ .

الترجمة الثانية لمترجم القرون الوسطى المعروف « جيراد آوكرمونا » وهي

ترجمة كاملة ودقيقة ومطابقة للمتن العربي .

« آنجل بلانسيه » ضمّ هاتين الترجمتين مع الترجمة الإسبانية التي أعدّها بنفسه إلى المتن العربي لكتاب إحصاء العلوم وطبعها في مجلد واحد طبعة نفيسة ، نشرت ضمن سلسلة نشريات كلية الفلسفة والآداب بجامعة مدريد .

« الدكتور ويدمان » ترجم إلى اللغة الألمانية القسم الخاص بعلوم التعاليم (الرياضيات) من كتاب إحصاء العلوم آخذاً عن النسخة اللاتينية للمكتبة الوطنية بباريس وطبعه .

« مرحبا » ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية .

« الدكتور فارمر » ترجم إلى الإنكليزية فصل الموسيقىٰ من كتاب إحصاء العلوم .

« البروفسور روز نفلد » ترجم إلى الروسية فصل الرياضيات من إحياء العلوم ، مستعيناً بمعاونيه .

٢٠ ـ كتاب الحروف أو كتاب الألفاظ والحروف :

ألف الفارابي هذا الكتاب لحل مشكلات أرسطو الإلهية ، وبيّن في بدء رسالته هذه ألفاظ المصطلحات ، ثم أرسل كلامه حول المقولات ، ثم شرح معاني العبارات المستعملة في هذا العلم . وبخلاصة فقد تصدىٰ للفرق بين المطالب البرهانية والجدلية والمغالطة ، إلى أن جرّ ذلك إلى أصل الكلام في موجودات اللغات وارتباطها وتطابقها أو اختلافها في بناء الأعضاء الصوتية ، ثم وصل إلى أوضاع المجتمع ، فتحدث عن النواميس الدينية والسياسية والفلسفة البرهانية .

هذا الكتاب من الجانب العلمي مهم جداً بالنسبة لطلاب البحث ، والتحقيق في اللغات القديمة ولغات القرون الوسطى ، من باب المثال : عندما يبحث عن الوجود ، الوجدان ، الموجود وتعريف ذلك وتقسيمه ، يستعمل لغات سغدي الثلاث ، ويذكر معادلها في اللغات العربية والفارسية وغيرهما .

توجد نسخة خطية خاصة في المكتبة المركزية لجامعة طهران رقمها ٢ / ٣٣٩ .

« جلال الدين السيوطي » نقل قسماً من هذا الكتاب في كتابه « المزهر في علوم اللغة وأنواعها » .

« الدكتور محسن مهدي » طبع المتن العربي المنقح لهذا الكتاب ، وأرفقه بمقدمة وحواشي ، أخذه عن نسخة المكتبة المركزية لجامعة طهران . وذلك عام ١٩٦٩ بيروت .

« حسين عطائي » نقد هذه الطبعة ضمن مقاله باللغة التركية نشرت في نشرة كلية الإلهيات لجامعة أنقرة عام ١٩٦٩ م . المجلد ١٧ ، ص ٣١٥ - ٣٢٧ .

٢١ - كتاب العلل أو كتاب في الخير المحض :

هذا الكتاب رغم ميوله الإفلاطونية كان من جملة كتب نسبت سهواً إلى الفارابي ، في هذا الكتاب تمّ عرض مقصود أرسطو عن الخير المحض .

في الواقع هذا الكتاب خلاصة من Elementatio Theologica لبروكلوس .

« عبد الرحمن البدوي » طبع المتن العربي لهذا الكتاب ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة » عام ١٩٥٥ م .

« يوحنا هيسباليني » ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في القرون الوسطى ، وقد طبع عام ١٨٨٢ م .

٢٢ - مقالة في معاني العقل أو رسالة في العقل والمعقول :

سعى الفارابي في مقالته هذه إلى شرح وتحديد العقل وأنواعه حسب اعتبار المتكلمين وبناءاً على تعريفات أرسطو . أن أحد هذه الإعتبارات يقول بأن العقل هو ما ينسب إليه الشخص العاقل ، والآخر ما جاء في اصطلاح المتكلمين الذين قالوا هو الشيء الذي يؤيده أو ينكره العقل ، والثالث العقل الذي تحدث عنه أرسطو في كتاب البرهان ، ومقصوده منه قوة النفس ، والرابع العقل الذي

ذكر اسمه أرسطو في كتاب الأخلاق الذي يحمله الشخص الذي يفرق بين الخير والشر ، والخامس العقل الذي أورده أرسطو في كتاب النفس وقسّمه إلى أربعة أقسام : عقل بالقوة ، عقل بالفعل ، عقل مستفاد ، عقل فعّال .

« ديتريشي » طبع المتن العربي لهذا الكتاب ضمن الثمرة المرضية في ليدن عام ١٨٩٠ م .

« عبد الرحمن مكوي » طبعه ضمن رسائل الفارابي الأخرىٰ بالقاهرة عام ١٩٠٧ م .

وطبع كذلك في هامش كتاب حكمة الأشراق بطهران عام ١٣١٥ هـ ش .

« بويش » اهتم بنقد هذه الرسالة ، وطبع نقدها في بيروت عام ١٩٣٨ م .

« يوحنا قمير » طبع قطعات من هذه الرسالة عام ١٩٥٤ م .

توجد من هذه الرسالة ترجمة عبرية ولاتينية من القرون الوسطى طبعت عام ١٨٥٨ م .

٢٣ ـ مراتب العلوم :

هذا الكتاب مرادف لكتاب إحصاء العلوم ، المتن العربي لهذا الكتاب كان يعتقد أنه مفقود ، لكنه أكتشف ضمن المجموعة MS. 1.0.3832 (ص ١٢٥ ـ ١٤٢) من مكتبة ديوان الهند (إنديا أوفس) .

بدء هذا الكتاب بهذه العبارة « بسم الله الرحمٰن الرحيم كتاب أبي نصر محمد الفارابي في مراتب العلوم ، قال : قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً ، وتعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها ، أجزاء وجمل ما في كل واحد من أجزائه ، ومنجملة في خمسة فصول :

الأول في علم اللسان وأجزائه ، والثاني في علم المنطق ، والثالث في علوم

التعاليم وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل ، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه والعلم الإلهي وأجزائه ، والخامس في العلم المدني وأجزائه وتعلم علم الفقه وعلم الكلام » .

« دومي نيكوس جوند بسالوي » ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في القرون الوسطى ، وقد طبعت هذه الترجمة عام ١٩١٦ م .

شكك بعض المحققين مثل « فارمر » في انتساب المتن اللاتيني من مراتب العلوم إلى الفارابي ، وذلك قبل أن يكتشف المتن العربي .

« فارمر » طبع قسم الموسيقى من المتن اللاتيني مرفقاً بترجمة انكليزية ، وذلك عام ١٩٣٤ م .

د ـ الطبيعيات

٢٤ ـ كتاب في الخلاء :

أثر الفارابي هذا ذكر في المنابع القديمة ضمن تعداد آثاره ، وكان مفقوداً حسب تصوّر البعض ، ثم اكتشف عام ١٩٥١ م ضمن النسخ الخطية لمكتبة الآداب والتاريخ والجغرافيا بجامعة أنقرة مجموعة « إسماعيل صائب سنسر » الرديف ١ ، الرقم ٣٨١ / ٣ .

« الدكتور آيدين صايلي ونجاتي لوغال » طبعا المتن العربي لهذا الكتاب مرفقاً بترجمة تركية وإنكليزية في أنقرة .

أثر الفارابي هذا حاز على أهمية كبيرة في نظر تاريخ العلم ، وللإطلاع على أهميته من وجهة نظر تاريخ العلم تراجع مقالة « الدكتور آيدين صايلي » في ملف تاريخ الترك ١٩٥١ ، ج ١٥ ، ص ٧٤ ـ ١٥١ . وقد كتبت هذه المقالة باللغة التركية واشتملت على خلاصة باللغة الإنكليزية .

٢٥ ـ كتاب ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم أو رسالة في فضيلة العلوم والصناعة :

ألّف الفارابي رسالته هذه بطلب من إبراهيم بن عبد الله البغدادي ـ من

فضلاء القرن الرابع الهجري ، والعالم الرياضي الذي تباحث مع الفارابي في باب صحة أحكام النجوم ـ وراوي هذه الرسالة هو إبراهيم بن عبد الله نفسه .

وضع الفارابي في هذه الرسالة ثلاثين أصلاً ، وفي آخره استنتج بطلان أحكام النجوم منها .

الطبعات :

- طبعة ليدن ١٨٩٠ م (ضمن الثمرة المرضية . . .) .
- طبعة القاهرة ١٩٠٧ م (دار المجموع للمعلم الثاني) .
- طبعة حيدر آباد ١٩٣١ م .
- طبعة بومباي ١٩٣٧ م .

« ديتريشي » ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الألمانية وطبعها عام ١٨٩٢ م .

« أولكن وبورسلان » ترجما هذه الرسالة إلى اللغة التركية وطبعاها عام ١٩٤١ م .

« السيد علي أكبر الشهابي » ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الفارسية تحت عنوان : في فضيلة العلوم والصناعة ، وطبعها في المجلد ١٣ من نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي بمشهد .

٢٦ ـ مقالة في وجوب صناعة الكيمياء :

هذه المقالة عرّفها ابن أبي أصيبعة ضمن آثار الفارابي ، لكن ابن القفطي ومنابع أقدم منه لم يتحدثوا عنها في تعدادهم لآثار الفارابي . كما لم يدَّعِ أي من هذه المنابع أنه أحصى كل آثار الفارابي في فهرسته .

ومن جهة أخرى فإن المصطلحات والمفاهيم المدرجة في هذه المقالة من قبيل : نزوع ، محاكات ، اغتباط ، تصديق وتصور . هي نفس ما جاء في سائر آثار الفارابي ومن جملتها : آراء أهل المدينة الفاضلة والرسائل المنطقية .

المتن العربي المنقّح لهذه المقالة نشره الدكتور آيدين صايلي ، وأرفقه بترجمة تركية ، ومقدمة بالتركية والإنكليزية تحت عنوان :

Farabi nim Simyanin luzumu hakkindki risalesi Belleten.

وذلك في المجلد ١٥ ، الرقم ٥٧ (شباط ١٩٥١) طبع أنقرة .

« ويدمان » ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الألمانية .

٢٧ ـ كتاب في أصول علم الطبيعة أو المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة :

يوجد من هذا الكتاب ثلاث نسخ خطية هي :

١ ـ نسخة مكتبة جامعة ليدن رقمها Or. 2930 .

٢ ـ نسخة لاندبرغ رقمها 570 .

٣ ـ نسخة مانشستر رقمها — 375, 377

« الدكتور آيدين صايلي ونجاتي لوغال » طبعا المتن العربي لهذا الكتاب مرفقاً بترجمة تركية ، وذلك ضمن تاريخ الترك ج ١٥ ، ص ٨١ ـ ١٢٢ ، ١٩٥١ م .

هـ ـ الرياضيات

٢٨ ـ كتاب الحيل الروحانية والأسرار الطبيعية في دقايق الأشكال الهندسية :

توجد نسخة شخصية من هذه الرسالة في مكتبة جامعة تورنبرغ أويسالا (السويد) رقمها ٣٢٤ . وحتى العام ١٩٦٩ م كانت تعتبر هذه الرسالة ورسالته الأخرى في الهندسة « بغية العمل في صناعة الرمل وتقويم الأشكال » رسالة واحدة ، ثم قام كلٌ من « روز نفيلد » و « كوبسوف » بمقارنة صور النسخ الخطيّة لهاتين الرسالتين ، وأثبتا أن هاتين الرسالتين مختلفتان تماماً ، وأن الرسالة الأولى تشبه تماماً كتاب فيما يحتاج إليه الصانع من الأعمال الهندسية تأليف أبو الوفاء البوزجاني .

رسالة الفارابي التي تمّت عام ٣٢١ هـ شملت مقدمة وعشر مقالات ، المقالات العشر من رسالته تشمل كلها نفس المباحث المدرجة في كتاب أبي الوفاء بهذا الترتيب .

المقالة الأولى من رسالة الفارابي تتطابق مع النصف الثاني من الفصل الثاني

من كتاب أبي الوفاء من التقرير ٩ حتى النهاية .

المقالة الثانية وحتى التاسعة متطابقة مع الفصول الثالث وحتى العاشر لكتاب أبي الوفاء . المقالة العاشرة متطابقة مع النصف الأول من الفصل الحادي عشر من كتاب أبي الوفاء . التفاوت بين رسالة الفارابي وكتاب أبي الوفاء جزئي .

٢٩ - كتاب الحيل الهندسية :

في «عيون الأنباء» ذكر هذا الكتاب ضمن آثار الفارابي ، والكتاب حسب الظاهر في مجال الميكانيك ، وخاصة طاقة الآلات المائية ، ويحتمل أن المطالب المذكورة فيه هي عين المذكورة في كتاب « في معرفة الحيل الهندسية » لبديع الزمان الجزرمي (المتوفى عام ٦٠٢ هـ) .

لا توجد أي نسخة متداولة من هذه الرسالة .

٣٠ - المنتخب من كتاب المدخل إلى الحساب :

توجد نسخة خطية من هذه الرسالة في مكتبة « رامبور » ونسخة أخرى في مكتبة « آيا صوفيا » رقمها ٣٣٣٦ /٣ .

٣١ - شرح المجسطي لبطليموس أو كتاب اللواحق في علم المجسطي :

ذكرت هذه الرسالة في الفهارس القديمة ضمن آثار الفارابي . كتب في النسخة الخطية الموجودة بمتحف بريطانيا برقم Or. 7368 في الورقة الأولى منها عبارة « شرح مجسطي ، نسب تأليفه إلى العلامة أبي نصر الفارابي » .

النسخة الثانية من الكتاب رقمها ٦٥٣٠ موجودة في مكتبة مجلس الشورى الوطني بطهران .

٣٢ - شرح المستغلق في مصادرات المقالة الأولى والخامسة من اقليدس :

طبع هذا الكتاب تحت عنوان :

Commentar Zu Euklid. Zur Einleitung des I. und V. Buches.

(يراجع بشأنه فهرست آثار الفارابي تأليف الدكتور مجغان جنبور) .

« شتاي شنايدر » ذكر في أثره حول الفارابي ترجمة عبرية للكتاب ترجمها « موسى بن تبون » .

« روزنفلد » ومعاونوه قاموا بترجمته إلى الروسية ، وطبع ضمن آثار الفارابي الرياضية عام ١٩٧٢ م .

٣٣ ـ في بيان تساوي الزوايا الثلاث للمثلث القائمتين :

توجد من هذه الرسالة نسختان خطيتان :

١ ـ نسخة في مكتبة كلية الآداب بجامعة طهران رقمها ١٢٣ د .

٢ ـ نسخة في مكتبة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران رقمها ٢٦٢ ج .

طبع المتن العربي لهذه الرسالة بطهران ضمن كتاب الكشكول للشيخ بهاء الدين العاملي ص ٥٩ ـ ٦٠ .

و ـ الطب

٣٤ ـ الرد على جالينوس في الرد على أرسطو طاليس :

يجيب الفارابي في رسالته هذه على الإشكالات التي وضعها جالينوس على آراء أرسطو حول العلة الأولية ، ويحتمل أن يكون الفارابي قد كتب أثره هذا تبعاً لرد « اسكندر فردويسي » على جالينوس .

توجد نسخة خطية من هذه الرسالة في طشقند . ونسخة أخرى في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران رقمها ٧١ من المجموعة ٢٤٢ ب .

٣٥ ـ رسالة في صناعة الطب :

توجد نسخة خطية في مكتبة متحف « توبقا بوسراي » علامتها ٢ , ١٧٣٠ (yk ٤ a ٤ b) ، ونسخة في مكتبة آيا صوفيا رقمها ٢ / ٣٧٤٩ .

« الدكتور سهيل أنور » طبع المتن العربي وأرفقه بترجمة تركية .

٣٦ ـ كتاب التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس :

توجد نسخة خطية من هذا الكتاب في مكتبة المدرسة العليا للشهيد

مطهري بطهران ضمن المجموعة ١٢١٦ . تبدأ هذه الرسالة بالعبارة هذه « . . . قصدنا أن نثبت ما أخبر جالينوس أنه شاهد من أعضاء الإنسان وما ذكر أنـ(ـه) شاهده في عضو منها ، بـإزاء ما أخـبر أرسطوطـاليس أنه غـايته من ذلـك العضو وبعينه لـ ( ) تبين لنا الموضوع التي (تذا) يتفق فيه ما يخبران عنه . . . » .

٣٧ ـ كتاب ما اشترك في الفحص عنه جالينوس وأرسطوطاليس من أمور اعضاء الإنسان :

تـوجد نسخـة خطيـة من هذه الـرسالـة في مكتبة المـدرسة العليـا للشهيد مطهري بطهران ، ضمن المجموعة ١٢١٦ .

٣٨ ـ رسالة في مداواة الأمراض بالأنغام :

حـازت رسالـة الفارابي هـذه في نظر تـاريخ العلم بـأهمية كبـيرة من حيث مداواة ومعالجة المرضى بوسيلة الإرتعاشات الصوتية . توجـد نسخة شخصيـة في إيطاليا .

٣٩ ـ المزاج والأوزان على ما ذهب إليه الجمهور :

تقسّم هذه الرسالة إلى ثلاث مقالات :

المقالة الأولى في المزاج الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

- الفصل الأول في بيان ماهية المزاج .
- الفصل الثاني في أقسام المزاج .
- الفصل الثالث في المزاج الإضافي .

المقالة الثانية في معرفة أمزجة المركبات ، وتقسم إلى عدة فصول .

المقالة الثالثة في التركيب .

توجد من هـذه الرسـالة نسخـة خطيـة في مكتبة جـامعة ليـدن رقمها Or. 2844 . ونسخة أخرى في مكتبة برينستون رقمها ٥ / ٧٩٤ .

ز ـ الموسيقى

٤٠ ـ كتاب الموسيقى الكبير :

تشكلت هذه الرسالة من كتـابين ، في الكتـاب الأول تحدث الفـارابي عن

المباحث التالية :

ألف ـ المدخل الذي حكمه حكم المقدمة ، ويتشكل من مقالتين ، تحدث في هذا القسم حول فلسفة الموسيقى .

ب ـ الفن ، ويشتمل على مقالتين ، بحث فيه المسائل التالية : الصوت ـ الأبعاد ، الأجناس ، الجموع ـ الأغاني ـ المقامات ـ الإيقاع .

ج ـ في القسم الثاني من هذا القسم بحث في قواعد وأصول تأليف الألحان أو صناعة اللحن .

الكتاب الثاني يشتمل على أربعة مقالات ، لم يعثر عليه حتى الآن .

بحث الفارابي في كتابه هذا نظرية الموسيقى من وجهة نظر الفيزياء والرياضيات ، ودخل في بحثه مفصلاً في معرفة الأصوات (آكوستيك) مع المحاسبات الفيزيائية ، وطرح بعض المطالب التي ما زالت مدار بحث الفيزياء اليوم .

« لاند » طبع الفصل الخاص بالآلات الموسيقية في ليدن عام ١٨٨٣ م وذلك بمناسبة انعقاد المجمع العالمي السادس للأوسط .

« لاند » قام بنفسه مستقلاً بطبع هذا القسم تحت عنوان « البحث في خطوات العرب » في ليدن وأرفقه بترجمة فرنسية عام ١٨٨٤ م .

طبع المتن العربي المنقح مرفقاً بشرح وتفسير لـ « الغطاس عبد الملك خشبة » و « الدكتور محمود الحنفي » ، وقد طبعه دار الكاتب العربي بالقاهرة عام ١٩٦٧ م .

« رودلف ارلانزه » طبع المتن الكامل المترجم إلى الفرنسية في باريس عام ١٩٣٠ ـ ١٩٣٥ م . وقد جدد طبعه مراراً .

قسم من طبعة « ارلانزه » الفرنسية ترجم إلى اللغة الفارسية طبع في نشرة رسالة الأونسكو السنة ١٣٥٢ هـ . ش ، العدد ٤٧ ، ص ٣١ ـ ٣٤ .

« الدكتور مهدي بركشلي » ترجم قطعات من كتاب الموسيقى الكبير إلى اللغة الفارسية ، وأقدم على تجزءتها وتحليلها علمياً .

ونقلت قطعات منه إلى اللغات الألمانية ، اللاتينية ، الأسبانية والهولندية .

٤١ ـ المدخل الموسيقي :

مطالب هذا الكتاب جاءت خلال سائر آثار الفارابي حول الموسيقى ، وفي الحقيقة هي نفس المطالب المدونة في مقدمة كتاب الموسيقى الكبير ، لكن أهميته الوحيدة هي أنه حرر مستقلاً عن غيره . توجد عدة نسخ خطية من هذه الرسالة في مكتبات العالم ، ومن جملتها مكتبة المتحف البريطاني .

٤٢ ـ كتاب الإيقاعات :

تحدث الفارابي في كتابه هذا عن الأوزان المختلفة ، وقد اشتمل هذا الكتاب على شرح نفس النظريات التي أشار إليها الفارابي في كتابه الموسيقى الكبير .

« ابن زيلة الأصفهاني » نقل أقساماً كثيرة من هذه الرسالة في كتابه « الكافي في الموسيقى » .

« نيو باور » حلل هذا الكتاب في مقالة باللغة الألمانية .

٤٣ ـ كتاب في إحصاء الإيقاع :

قسّم الفارابي في كتابه هذا الأوزان الموسيقية ، ويشبه هذا الكتاب في كل جهاته كتاب الإيقاعات ، ويحتمل أن يكون نفس الكتاب ، لكنه بتحرير آخر .

يوجد هذا الكتاب مصوراً على شكل ميكروفيلم (فيلم مصغّر) في المكتبة المركزية لجامعة طهران رقمه ٢٦٢ (٥٠٨ صورة) .

٤٤ ـ كلام . . . في النقل مضافاً إلى الإيقاع :

كتب الفارابي هذه الرسالة حول كيفية تغيير الوزن الموسيقي . . وقد وضع « شتاين شنايدر » في الصفحة ٢١٦ من كتابه حول الفارابي كلمة « نقرة » مكان كلمة « في النقل » .

لا بد من التذكير بأن « إيقاع » لفظ عامي للوزن الموسيقي ، و « نقرة » تطلق على أجزاء وزن واحد ، لذا بناء على هذا صورة الكتاب الثاني قد تكون : كلام . . . في نقرة مضافاً إلى الإيقاع .

٤٥ ـ كتاب شرح السماع :

هذا الكتاب مفقود ، ويبدو من عنوانه أنه شرح لسماع الموسيقي ، وقد يكون نفس الشرح المعروف للفارابي على كتاب الفيزياء لأرسطو الذي عنوانه كتاب شرح السماع الطبيعي .

ح ـ الفلسفة العامة وما بعد الطبيعة

٤٦ ـ إثبات المفارقات :

طبع هذا الكتاب مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي ، واحدة عام ١٩٢٦ م ، والأخرى عام ١٩٣١ م ، كما وطبع في بومباي ضمن رسائله عام ١٩٣٧ م .

« حلمي ضياء أولكن وقوام الدين بورسلان » ترجما هذا الكتاب إلى التركية وطبعاه في اسطنبول عام ١٩٤١ م .

٤٧ ـ فلسفة افلاطون وأجزاؤها ومراتب اجزائها من أولها إلى آخرها :

« روزنتال ووالترز » طبعا المتن العربي مرفقاً بترجمة لاتينية وحواشي مفيدة عام ١٩٥٣ م .

« الدكتور محسن مهدي » طبعه طبعة جديدة مع ترجمة انكليزية .

« الدكتور عبد الرحمن البدوي » طبعه ضمن كتابه افلاطون في الإسلام على أساس النسخة الخطية في آيا صوفيا تحت الرقم ٨٨٣٣ ، مع مقابلتها مع المتن المطبوع لروزنتال ووالترز .

« شتاين شنايدر » طبع الترجمة العبرية للقرون الوسطى ـ وهي قسم من هذه الرسالة ـ وأرفقها بترجمته هو إلى الألمانية عام ١٨٦٩ م .

٤٨ ـ كلام في معاني اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأوه منهم أو رسالة في بيان ظهور الفلسفة :

ذكر اسم هذا الكتاب القفطي والخزرجي ، كما جاء في برنامج اسكوريال ، وحرر عنه المسعودي في التنبيه والإشراف ص ١١٥ ـ ١٢٢ ، ونقل ابن أبي أصيبعة عن الفارابي قطعة من هذه الرسالة حول الأكاديميات القديمة ومدرسة الاسكندرية وتأسيس أوغست « للشعبة الأكاديمية في روما » ، والتحقيقات التي ستذكر كلها أخذت بهذا القول .

« شتاين شنايدر » طبع المتن العربي لهذه القطعة في كتابه حول الفارابي عام ١٨٦٩ م . (يراجع بشأنه قسم الكتب باللغة الأوروبية رقم ٢٠٩) .

« موليرِ » طبع هذا المتن عام ١٨٨٢ م .

« عمر فروخ » نقل نفس القطعة العربية في كتاب العرب والفلسفة اليونانية ، وكذا « عبد الرحمن البدوي » في كتابه التراث اليوناني .

وجاءت الترجمة الفارسية لهذه القطعة في كتاب اللغة لـ « دهخدا » .

« محمد تقي بزوه » وضع ترجمة فارسية عن النسخ المطبوعة ، ونقل ابن أبي أصيبعة ، وكتابة المسعودي ، ونسخة كابل (مجلة معهد المخطوطات ١ /٢٣) و (فهرست بوركوي ص ٢٩٣) .

٤٩ ـ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها أو رسالة في جواب مسائل سئل عنها :

كتاب يشتمل على اثنتين وأربعين مسألة سئل عنها الفارابي وأجاب باختصار عنها . ويظهر أن مدوّن هذا الكتاب كان أحد تلاميذ الفارابي .

طبعاته : طبعة ليدن ١٨٩٠ م (في الثمرة المرضية) .
ـ طبعة القاهرة ١٩٠٧ م (في المجموع للمعلم الثاني) .
ـ طبعة حيدر آباد ١٩٣١ م .
ـ طبعة بومباي ١٩٣٧ .

٤٨ ـ كلام في معاني اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأوه منهم أو رسالة في بيان ظهور الفلسفة :

ذكر اسم هذا الكتاب القفطي والخرزجي ، كما جاء في برنامج اسكوريال ، وحرر عنه المسعودي في التنبيه والإشراف ص ١١٥ ـ ١٢٢ ، ونقل ابن أبي أصيبعة عن الفارابي قطعة من هذه الرسالة حول الأكاديميات القديمة ومدرسة الاسكندرية وتأسيس أوغست « للشعبة الأكاديمية في روما » ، والتحقيقات التي ستذكر كلها أخذت بهذا القول .

« شتاين شنايدر » طبع المتن العربي لهذه القطعة في كتابه حول الفارابي عام ١٨٦٩ م . (يراجع بشأنه قسم الكتب باللغة الأوروبية رقم ٢٠٩) .

« مولير » طبع هذا المتن عام ١٨٨٢ م .

« عمر فروخ » نقل نفس القطعة العربية في كتاب العرب والفلسفة اليونانية ، وكذا « عبد الرحمن البدوي » في كتابه التراث اليوناني .

وجاءت الترجمة الفارسية لهذه القطعة في كتاب اللغة لـ « دهخدا » .

« محمد تقي بزوه » وضع ترجمة فارسية عن النسخ المطبوعة ، ونقل ابن أبي أصيبعة ، وكتابة المسعودي ، ونسخة كابل (مجلة معهد المخطوطات ١ / ٢٣) و (فهرست بوركوي ص ٢٩٣) .

٤٩ ـ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها أو رسالة في جواب مسائل سئل عنها :

كتاب يشتمل على اثنتين وأربعين مسألة سئل عنها الفارابي وأجاب باختصار عنها . ويظهر أن مدوّن هذا الكتاب كان أحد تلاميذ الفارابي .

طبعاته : طبعة ليدن ١٨٩٠ م (في الثمرة المرضية) .
ـ طبعة القاهرة ١٩٠٧ م (في المجموع للمعلم الثاني) .
ـ طبعة حيدر آباد ١٩٣١ م .
ـ طبعة بومباي ١٩٣٧ .

« ديتريشي » ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الألمانية ، وطبعها عام ١٨٩٢ م .

« حلمي ضياء أولكن وقوام الدين بورسلان » ترجما المتن الكامل لهذه الرسالة إلى اللغة التركية .

٥٠ ـ كتاب النفس :

توجد من هذه الرسالة نسخة في بودلين Bodleian I, 809 (S. II, 605) ، ونسخة أخرى في مكتبة توبقابوسراي رقمها ٢ / ٣١٩٥ .

وتوجد لهذه الرسالة ترجمات عبرية ثلاث من القرون الوسطى .

٥١ ـ فلسفة ارسطوطاليس :

« الدكتور محسن مهدي » طبع المتن العربي لهذه الرسالة ببيروت عام ١٩٦١ م .

« الدكتور محسن مهدي » ترجمها إلى الإنكليزية وطبعها في نيويورك عام ١٩٦٢ م .

٥٢ ـ رسالة افلاطون في الرد على من قال بتلاشي الإنسان :

النسخ الخطية :

١ ـ مكتبة جامعة اسطنبول رقمها ١٤٥٨ .

٢ ـ إدارة النسخ الخطية في الهند رقمها . . .

٣ ـ مكتبة جامعة برينستون علامتها ELS 308 .

« الدكتورة مباهاة توركركويل » طبعت المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقتها بترجمة تركية في أنقرة عام ١٩٦٥ م .

٥٣ ـ رسالة من كلام افلاطون في معنى الفلسفة والأعمال المرضية :

أستوفى الفارابي في رسالته هذه لفوائد عديدة من افلاطون ، النسخة الخطية لهذه الرسالة موجودة في كابل .

٥٤ ـ كتاب في الواحد والوحدة :

« مشتاق » طبع المتن العربي المنقح وترجمته الإنكليزية :

٥٥ ـ مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة :

بحث الفارابي في رسالته هذه في غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة ، قسّم فيه العلوم إلى مجملة وجزئية ، وغرضه من العلم الجزئي هو العلم الذي موضوعه عن بعض الموجودات أو الموهومات . والعلم المجمل في الشيء الشامل لجميع الموضوعات مثل الوجود والوحدة وأنواعها ولواحقها ، والأشياء التي ليست بعارض على الموجودات الخاصة ، وتبحث مبدأ جميع الموجودات ثم بعد هذا شرح الفارابي غرض أرسطو في كل واحدة من المقالات الإثنتي عشرة .

طبعاته : ـ طبعة ليدن اهتم بها « ديتريشي » ١٨٩٠ (في الثمرة المرضية . .) .

ـ طبعة القاهرة اهتم بها « عبد الرحمن مكوي » ١٩٠٧ م (في مجموعة فلسفة أبي نصر) .

ـ طبعتان في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي الأخرى عامي ١٩٣٠ و ١٩٣١ م .

ـ طبعة بومباي ضمن رسائل الفارابي الأخرى عام ١٩٣٧ م .

٥٦ ـ عيون المسائل :

يشتمل هذا الكتاب على مقدمة ومقدار من المباحث الطبيعية وأكثر مباحث العلم الإلهي ، وقد ألّف باختصار ومتانة في اللفظ والمعنى .

« شمولدرس » طبع المتن العربي لهذه الرسالة مرفقاً بترجمة لاتينية عام ١٨٣٦ م .

« ديتريشي » طبع هذا المتن في « الثمرة المرضية . . . » ونشره عام ١٨٩٠ م .

« عبد الرحمن مكوي » طبع هـذه الرسالة في « المجمـوع للمعلم الثاني » بالقاهرة عام ١٩٠٧ م .

ثم جدد طبعه بالقاهرة عام ١٩١٠ م .

« يوحنا قمير » طبع المتن المنقح لهذه الرسالة ضمن كتابه حول الفارابي .

« كروز هرناندوز » طبع المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة لاتينية من القرون الوسطى عام ١٩٥١ م .

« حلمي ضيـاء أولكن وقوام الـدين بورسـلان » ترجمـا هـذا الكتـاب إلى التركية عام ١٩٤١ م وطبعاه .

٥٧ ـ ما ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة :

« البيهقي » أورد هذه الرسالة في تتمـة « صوان الحكمـة » ، كما وردت في ترجمة فارسية .. ولعله نفس ما ذكره ابن أبي أصيبعة تحت عنوان « كـلام في لوازم الفلسفة » .

توجد نسخ متفرقة من المتن مع ترجمة فارسية .

وضع الفارابي في رسالته هذه وظائف طلاب العلم .

٥٨ ـ رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة المأخوذة عن أرسطو :

جاء ذكر هذه الرسالة في « برنامج سكوريال » وفي كتابي القفـطي وابن أبي أصيبعـة جـاء ذكــره تحت اسم « كتـاب في الأشيــاء التي يحتـاج أن تعلم قبــل الفلسفة » .

ذكر الفارابي في كتابه هذا عن سبع مجموعات فلسفية ، ويبدو أنه أخذ من « حنين بن إسحاق الترجمان » .

« شمـو لدرس » طبـع المتن العربي للكتـاب هذا ، وأرفقـه بترجمـة لاتينية وذلك عام ١٨٣٦ م .

« ديـتريشي » طبــع المتـن العــربي لهــذا الـكتــاب ضـمن « الـثـمــرة المرضية . . . » .

« عبد الرحمن مكوي » طبع هذه الرسالة في « المجموع للمعلم الثاني » بالقاهرة عام ١٩٠٧ م .

ثم جدد طبعه بالقاهرة عام ١٩١٠ م .

« يوحنا قمير » طبع المتن المنقح لهذه الرسالة ضمن كتابه حول الفارابي .

« كروز هرناندوز » طبع المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة لاتينية من القرون الوسطى عام ١٩٥١ م .

« حلمي ضياء أولكن وقوام الدين بورسلان » ترجما هذا الكتاب إلى التركية عام ١٩٤١ م وطبعاه .

٥٧ ـ ما ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة :

« البيهقي » أورد هذه الرسالة في تتمة « صوان الحكمة » ، كما وردت في ترجمة فارسية .. ولعله نفس ما ذكره ابن أبي أصيبعة تحت عنوان « كلام في لوازم الفلسفة » .

توجد نسخ متفرقة من المتن مع ترجمة فارسية .

وضع الفارابي في رسالته هذه وظائف طلاب العلم .

٥٨ ـ رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة المأخوذة عن أرسطو :

جاء ذكر هذه الرسالة في « برنامج سكوريال » وفي كتابي القفطي وابن أبي أصيبعة جاء ذكره تحت اسم « كتاب في الأشياء التي يحتاج أن تعلم قبل الفلسفة » .

ذكر الفارابي في كتابه هذا عن سبع مجموعات فلسفية ، ويبدو أنه أخذ من « حنين بن إسحاق الترجمان » .

« شمولدرس » طبع المتن العربي للكتاب هذا ، وأرفقه بترجمة لاتينية وذلك عام ١٨٣٦ م .

« ديتريشي » طبع المتن العربي لهذا الكتاب ضمن « الثمرة المرضية . . . » .

وقد طبع المتن العربي ضمن رسائل الفارابي الأخرى في دلهي عام ١٨٩٤ م .

« عبد الرحمن مكوي » طبعه ضمن آثار الفارابي الأخرى في « المجموع للمعلم الثاني » بالقاهرة .

« محب الدين الخطيب وعبد الفتاح الفنلان » طبعا المتن العربي لهذه الرسالة مع ترجمة انكليزية ضمن كتاب « مبادىء الفلسفة القديمة » بالقاهرة عام ١٣٢٨ هـ .

« قوام الدين بورسلان » ترجم قسماً من هذا الكتاب إلى التركية وطبعه في اسطنبول عام ١٩٣٥ م .

٥٩ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطو طاليس :

في هذا الكتاب يمكن لمس تأثير الأفلاطونيين الجدد في فكر الفارابي بوضوح ، حيث انه يشبّهه في تسميه بين آند والحكيم اليوناني ، الذين ذهبوا إلى أنه في الواقع مجزأ إلى طريقين ، ووفّق في موارد حدوث العالم وقدمه ، وإثبات الخالق وأنه هو علة كل شيء ، وكذلك في مسائل العقل والنفس والجزاء والعقاب وكثير من أمور الأخلاق والسياسة والمنطق التي كانت في الغالب مورد اختلاف ونزاع مفكري العصر .

« ديتريشي » طبع هذا الكتاب ضمن « الثمرة المرضية » في ليدن عام ١٨٩٠ م .

« عبد الرحمن مكوي » طبع المتن العربي للكتاب في « المجموع للمعلم الثاني » بالقاهرة عام ١٩٠٧ م .

« محمود حجازي » طبع الكتاب هذا مستقلاً بالقاهرة عام ١٩٠٧ م .
وطبع بهامش « شرح حكمة الاشراق » بطهران عام ١٣١٥ هـ .
وطبع مستقلاً بطهران عام ١٣١٥ هـ .
« البير نادر » اعتنى بطبعه منقحاً مع مقدمة في بيروت عام ١٩٦٠ م .

« قوام الدين بورسلان » ترجم قسماً منه إلى التركية عام ١٩٣٥ م ، وطبع في اسطنبول .

« الدكتور عبد الحسن مشكاة الدين » ترجمه إلى الفارسية عن متون طبعات طهران وبيروت ، والنسخة الخطية لمكتبة مجلس الشورى الوطني رقمها ١١٧ / ٤١٣٠ ، والنسخة الخطية لمكتبة الحضرة القدسية الرضوية ذات الرقم ١٢٦ ، وأرفقه بترجمة وشرح وحواشي ، ليطبع وينشر من قبل الشورى العليا للثقافة والفن بطهران عام ١٣٥٣ هـ . ش تحت عنوان الترابط بين أفكار الفيلسوفين افلاطون وأرسطو .

« ديتريشي » ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الألمانية ، وطبع في ليدن عام ١٨٩٢ م .

٦٠ - تعليقات الحكمة :

طبع هذا الكتاب مرتين في حيدر آباد ضمن آثار الفارابي الأخرى ، وذلك عامي ١٩٢٧ و ١٩٣١ م .

وطبع في بومباي عام ١٩٣٧ م .

« بورسلان وأولكن » ترجماه إلى اللغة التركية .

٦١ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية :

طبعت هذه الرسالة مرتين في حيدر آباد ضمن آثار الفارابي الأخرى في عامي ١٩٣٠ و ١٩٣١ م .

وطبعت في بومباي ضمن باقي آثاره عام ١٩٣٧ م .

« بورسلان وأولكن » ترجماه إلى اللغة التركية .

٦٢ - تفسير بعض اسماء الحكماء المتقدمين :

أورد الفارابي في هذه الرسالة المعاني اللغوية لعدد من الفلاسفة اليونان ، ويظهر من هذا أنه كان عارفاً باللغة اليونانية ، توجد منها نسخة خطية في لاندبرغ .

٦٣ ـ **الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطو :**

كتب الفارابي رسالته هذه دفاعاً عن أرسطو ، ورداً على النحوي ضمن آراء الكندي حول الخلق وإيجاد العالم ، يحيى النحوي والكندي كلاهما كانا يقولان بخلق العالم من العدم .

« الدكتور محسن مهدي » طبع المتن العربي لهذا الكتاب في ليدن عام ١٩٧٢ م .

٦٤ ـ **شرح رسالة زينون الكبير أو تلخيص مقالات زينون والشيخ اليوناني :**

المتن العربي لهذه الرسالة طبع ضمن رسائل الفارابي في حيدز آباد عامي ١٩٣٠ م و ١٩٣١ م ، وفي بومباي عام ١٩٣٧ م .

« بورسلان وأولكن » ترجما هذه الرسالة إلى اللغة التركية .

ط ـ الفلسفة المذهبية

٦٥ ـ **دعاء عظيم :**

أثر صغير منسوب إلى الفارابي ، لم يذكر هذا الدعاء في فهرست كتب ورسائل الفارابي ، لكن ابن أبي أصيبعة ذكره ضمن آثار الفارابي .

ذكر المتن العربي لهذا الدعاء في النص الأول من المجموعة ٥٣٧ للشهيد علي باشا بالمكتبة السليمانية باسطنبول .

« الدكتور محسن مهدي » طبع هذا الدعاء ضمن « كتاب الملة ونصوص أخرى » ببيروت عام ١٩٦٧ م .

« السيد غلام حسين إبراهيمي دنيائي » طبع المتن العربي لهذا الدعاء مع ترجمة فارسية وتوضيح للمصطلحات الفلسفية تحت عنوان « دعاء الفيلسوف » في نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي في مشهد العدد ١١٣ (شتاء ١٣٥٣ هـ . ش) ص ٢٦٠ ـ ٢٧٩ .

« الدكتور آيدين صايلي » ترجم هذا الدعاء إلى التركية ونشره ضمن مقالة

تحت عنوان :

Farabi ve tefekkur tarinindeki yeri

المندرجة في المجلد الخامس عشر من مجلة Bellten ، السنة ١٩٥٠ م .

٦٦ ـ كتاب في العلم الإلهي :

توجد نسخة خطية في مكتبة الحكمة رقمها ١ /١١٧ ، ونسخة أخرى في مكتبة جار الله رقمها ١٢٧٩ .

« الدكتور عبد الرحمن البدوي » طبع المتن العربي المنقح ضمن كتابه « افلاطون عند العرب » ص ١٦٧ ـ ١٨٣ .

٦٧ ـ كتاب الملّة :

توجد منه نسخة في ليدن رقمها ٤ /١٠٠٢ ، ونسخة بالقاهرة بالمكتبة التيمورية رقمها ٢٩٠ .

« الدكتور محسن مهدي » طبع هذا الكتاب وأرفقه بمقدمة وحواشي تحت عنوان « كتاب الملة ونصوص أخرى » وذلك ببيروت عام ١٩٦٨ م .

٦٨ ـ فصوص الحكم :

كتاب في التوحيد بلحن قريب من كلام المتصوفة ، لكنه مستند إلى الأدلة المنطقية .

طبع المتن الغير المنقح في اسطنبول عام ١٨٧٤ م .

« ديتريشي » طبع المتن المنقح ضمن « الثمرة المرضية » عام ١٨٩٠ م .

« عبد الرحمن مكوي » طبعه مع رسالة « نصوص في شرح فصوص الحكم » للسيد محمد بدر الدين الحلبي عام ١٣٢٥ هـ .

طبع في حيدر آباد ضمن رسائله الأخرى مرتين في عام ١٩٢٤ و ١٩٣١ م .

طبع المتن المنقح مع مقدمة وشرح وتعليق للسيد جلال الدين الاشتياني ونشر في نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة فردوسي بمشهد ، في

العددين ١٣ (١٣٥٣ هـ . ش) و ١٤ (١٣٥٤ هـ . ش) ص ٢٤ ـ ٢٥٩ .

كتب في القرون المتوالية عدة شروح وتفاسير على هذا الكتاب ، كان أهمها شرح الاسماعيلي الحسيني الفارائي .

« الاستاذ مهدي الهي قمشه اي » كتب شرحاً معتبراً على هذا الكتاب في المجلد الثاني من « الحكمة الإلهية » الخاص والعام (طهران ١٣٢٥ هـ . ش) أخرجه على شكل دورة كاملة لكتاب عرفان تظهر جلية فيه كتابات ابن العربي ، صدر الدين القونوي ، عبد الكريم الجليلي ومحمود الشبستري .

« مهدي الهي قمشه اي » ترجم الكتاب وطبعه بطهران عام ١٣٣٠ هـ . ش .

« غلام حسين أهني » ترجم الكتاب وطبعه بأصفهان عام ١٣٣٩ هـ . ش .

« قوام الدين بورسلان » ترجم قسماً من الكتاب إلى اللغة التركية عام ١٩٣٥ م .

« بورسلان وحلمي ضياء أولكن » ترجما المتن الكامل إلى اللغة التركية عام ١٩٤٥ وطبعاه .

ي ـ أخلاق وسياسة المدن

٦٩ ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة :

كتاب ذو حجم ضئيل ، لكنه ذو لحن عالٍ ، فيه ثلاث مباحث :

المبحث الأول نظري : في هذا المبحث يشرح الفارابي العقائد التي يجب أن يمتلكها أفراد المدينة الفاضلة ، يشمل هذا القسم بدوره عدة أقسام مثل الإلهيات الخاصة ، وكذلك فيه مباحث أخرى من قبيل الكلام في مصدر الوجود ، صفات الموجودات الثانوية ، تكوين وظهور كائنات هذا العالم وغيره .

القسم الثاني من الكتاب بحث حول بناء المدينة الفاضلة .

القسم الثالث بحث حول هدم واجتثاث المجتمعات المتباينة مع المدينة الفاضلة .

« ديتريشي » طبع هذا الكتاب في ليدن عام ١٨٩٥ م .

طبع في القاهرة مرتين عام ١٩٠٦ م و١٩٤٨ م .

« يوحنا قمير » طبع قطعات من الكتاب ضمن كتابه حول الفارابي عام ١٩٤٥ م .

« البير نادر » اعتنى بطبعه في بيروت عام ١٩٥٩ م .

« الدكتور السيد جعفر سجادي » ترجمه إلى الفارسية وشرحه ، وكتب مقدمته « الاستاذ الدكتور ذبيح الله صفا »، وطبع ونشر بشكل نفيس من قبل الشورى العليا للثقافة والفن تحت عنوان أفكار أهل المدينة الفاضلة وذلك عام ١٣٥٤ هـ . ش .

نظم هذا الكتاب في ٣٩٦ صفحة مع مقدمة في ٤ صفحات كالآتي :

(ص ١ ـ ٦٤) بحث آثار الفارابي ونظرياته السياسية والإجتماعية ومقايستها بنظريات أرسطو وأفلاطون والفلاسفة المسلمين .

(ص ٧٣ ـ ٣٥٧) الترجمة الفارسية لآراء أهل المدينة الفاضلة مع الشرح والتعليق .

(ص ٣٦١ ـ ٣٧٩) فهرست الكلمات والمصطلحات .

« نفيس دانشمن » ترجم هذه الرسالة عام ١٩٥٠ م إلى اللغة التركية تحت عنوان : Fazil medine tercumem ، وطبعها في اسطنبول ضمن مجموعة مقالات حول الفارابي (Farabi Tetkikleri) .

ثم طبعها في كتاب مستقل تحت عنوان : AL — Farabi El medinetul Fazila في ١٠٨ صفحات باسطنبول عام ١٩٥٦ م .

« ديتريشي » ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الألمانية وطبعه في ليدن عام ١٩٠٠ م .

٧٠ ـ كتاب الملة الفاضلة :

توجد نسخة خطية منه في ليدن رقمها ١٩٣١ ، ونسخة خطية بالمكتبة التيمورية بالقاهرة رقمها ١٩ / ٢٩٠ ، وترجمة عبرية نقل « شتاين شنايدر » قطعة منها .

٧١ ـ كتاب في الفصول المنتزعة لاجتماعات :

توجد نسخة خطية منه في مكتبة الشعب في ديار بكر رقمها ٤ / ١٩٧٠ ، ونسخة خطية في بودلين رقمها ٤ و١٠٢ و I .

« الدكتور فوزي النجار » طبع المتن العربي مع مقدمة وحواشي في بيروت عام ١٩٧١ م .

وتوجد ترجمة عبرية .

٧٢ ـ في تحصيل السعادة :

في الحقيقة هذا الكتاب مبني على المنابع اليونانية ، وليس له أثر أو صبغة إسلامية أصلاً ، والقسم الأخير منه خلاصة لجزء من الكتاب السادس لجمهورية افلاطون .

طبع في حيدر آباد مرتين عام ١٩٢٦ و١٩٣١ م ، وفي بومباي عام ١٩٣٧ م .

« الدكتور محسن مهدي » طبعه طبعة اشتملت على نقد وترجمة انكليزية له .

« قوام الدين بورسلان وحلمي ضياء أولكن » ترجما هذه الرسالة إلى التركية ، وطبعاها في اسطنبول عام ١٩٤١ م .

« شمطوب بن يوساب بن فلقيرة » ترجم قسماً من هذه الرسالة إلى العبرية في القرون الوسطى .

٧٣ ـ التنبيه على سبيل السعادة أو رسالة السعادة :

« طبع مرتين في حيدر آباد دكن» ضمن رسائل الفارابي الأخرى وذلك

عامي ١٩٢٧ و ١٩٣١ م ، وجدد طبعه في بومباي عام ١٩٣٧ م . وتوجد ترجمة عبرية في المتحف البريطاني رقمها ٤٢٥ .

« زالمن » طبع ونشر الترجمة اللاتينية للقرون الوسطى .

« حلمي ضياء أولكن وقوام الدين بورسلان » ترجماه إلى اللغة التركية .

٧٤ ـ رسالة في السياسة أو كلام يعم نفعها جميع من يستعملوها من طبقات الناس :

« لويس شيخو » طبع هذه الرسالة للمرة الأولى عام ١٩٠١ م في مجلة المشرق (ص ٦٥٣ ـ ٧٠٠) . ثم جدد طبعها ضمن مجموعة بعنوان مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ببيروت عام ١٩١١ م .

« يوحنّا قمير » طبع المتن العربي في كتابه حول الفارابي .

٧٥ ـ سياسة المدينة أو مبادىء الأجسام أو مبادىء الموجودات :

طرح فيه الفارابي كل أجزاء الفلسفة بصورة منظمة ، والغرض من تأليف الكتاب وتدوينه ينعكس في عنوانه .

طبع في حيدر آباد عام ١٩٢٧ م (١٣٤٦ هـ) .

« البروفسور فوزي النجار » طبع المتن العربي المنقح مع مقدمة وحواشي في بيروت عام ١٩٦٤ م .

« موسى بن صموئيل بن تبرون » ترجمه في القرون الوسطى إلى العبرية ، وطبع عام ١٨٤٩ م .

« ديتريشي » ترجمه إلى الألمانية ، وطبع في ليدن عام ١٩٠٤ م .

« فوزي النجار » ترجمه إلى الإنكليزية ونشره .

٧٦ ـ كتاب الآداب الملوكية :

توجد منه نسخة خطية في المكتبة التيمورية بالقاهرة « عيسى اسكندر المعلوف » تحدث عن هذه النسخة في مقالته « خزائن الكتب العربية : الخزانة

التيمورية» في مجلة المجمع العلمي بدمشق ، عام ١٩٢٣ م ، العدد ٣ / ٣٣٩ .

٧٧ ـ تلخيص نواميس افلاطون :

يشتمل على مقدمة وملخص لكتب نواميس افلاطون العشرة ، يشرح الفارابي في البدء اسلوب افلاطون ، ويوضح حول اسلوب تلخيصه هو ، ويبين فائدة الكتاب ، ثم يفسّر ويبيّن بإيجاز واختصار تحقيقات افلاطون عن القوانين الإلهية اليونانية .

« غبريلي » طبع المتن العربي مع ترجمته اللاتينية وحواشي عام ١٩٥٢ م .

« الدكتور عبد الرحمن البدوي » طبع المتن المنقح في كتابه « افلاطون في الإسلام » ونشره بطهران .

٧٨ ـ فصول المدني :

« أبو العباس لوكري » نقل هذه الرسالة في خمسة أبواب في كتابه « بيان الحق بضمان الصدق » تحت عنوان « فصول مدنية » .

توجد نسخة خطية من « بيان الحق » في مكتبة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بطهران رقمها ٦٩٨ د ، ونسخة خطية أخرى في المكتبة المركزية لجامعة طهران رقمها ٢٥٠ .

« دانلوب » طبع المتن العربي والترجمة الإنكليزية لفصول المدني مع مدخل ممتع وحواشي مفيدة ، لجهة جامعة كمبريدج بانكلترا عام ١٩٦١ م .

ك ـ مسائل متفرقة

٧٩ ـ كتاب البرهان :

قسم هذا الكتاب إلى خمسة أقسام كما يلي :

الأول : في صدر الكتاب .

الثاني : في أصناف البراهين .

الثالث : في أصناف الحدود .

الرابع : في كيفية استعمال الحدود والبراهين في الصناعات النظرية .

الخامس : في أصناف المخاطبات .

توجد منه نسخ خطية متعددة ، من جملتها نسخة خطية في المكتبة السليمانية (الحميدية) رقمها ١ : ٨١٢ /٨ . ونسخة منشستر رقم (349) 374 ، ونسخة براتيسلاوا رقم 231 — 9 .

٨٠ ـ في بحث العروض :

توجد منه نسخة خطية في مكتبة متحف توبقابوسراي رقمها ١ /١٨٧٨

٨١ ـ مقالة في بيان الأجسام السماوية تفعل في الأجسام التي تحتها :

توجد منه نسخة خطية في المجموعة MS.1.0.3832 في مكتبة ديوان الهند (India office) .

٨٢ ـ في بيان كيفية القياس وكيفية الاستدلال :

توجد منه نسخة خطية في المجموعة MS. 1.0.3832 في مكتبة ديوان الهند .

٨٣ ـ رسالة في الجزء الذي لا يتجزأ :

ذكرت هذه الرسالة ضمن آثار الفارابي في « عيون الأنباء » ، لكنها لم يعثر عليها حتى الآن .

٨٤ ـ رسالة في الفراسة :

توجد منه نسخة خطية في مكتبة المجلس بطهران ضمن المجموعة ٥٩٥ .

٨٥ ـ كلام في الجن وحال وجودهم :

ذكرت هذه الرسالة في « عيون الأنباء » ولم يعثر عليها حتى الآن .

٨٦ ـ رسالة في الماهية والهوية :

توجد نسخة منها في المكتبة السليمانية (آيا صوفيا) رقمها ٣ /٣٥٧٧ .

٨٧ ـ كتاب الوصايا :

توجد نسخة شخصية منه في المكتبة السليمانية (آيا صوفيا) رقمها ٨ /٤٨٥٥ .

« عبد الرحمن البدوي » أورد المتن العربي لهذا الكتاب ضمن كتاب « الحكمة الخالدة » طبعة القاهرة ١٩٥٢ م ص ٣٢٧ - ٣٤٢ .

القسم الثاني
الفارابي في المنابع العربية

١ - ابن أبي أصيبعة : **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** .
بيروت ١٩٥٦ م ج ٣ ، ص ٢٢٣ - ٢٣٣ .

٢ - ابن الأثير ، علي بن محمد : **الكامل في التاريخ** .
بيروت ١٩٦٦ م ، ج ٢ ، ص ٤٩١ .

٣ - ابن بطلان ، المختار بن الحسن بن عبدون : **دعوة الأطباء** .
اعتنى بطبعه وتصحيحه الدكتور بشارة زلزل بالمطبعة الخديوية بالإسكندرية عام ١٩٠١ م . جاء في هذا الكتاب قطعات من آثار الفارابي من جملتها « عيون المسائل » ص ٦٩ - ٧٧ ، و « فصوص الحكمة » ص ٧٧ - ٩٦ .

٤ - ابن تغرى بردى ، يوسف : **النجوم الزاهرة** .
طبعة دار الكتب المصرية .

٥ - ابن تيمية . أحمد بن عبد العظيم : **الفتاوى** .
أهم المطالب حول الفارابي في هذا الكتاب هي :
النبوة عند الفارابي ج ٢ ، ص ٨٦ وج ٤ /٩٩ .
الفارابي والموسيقى ج ١١ /٥٧٠ .
الفارابي والرسل ج ١٢ /٣٥٣ .
الفارابي والتنجيم ج ٣٥ /١٨٢ .

٦ - ابن حوقل ، محمد بن علي : **صورة الأرض** .
بيروت ، مكتبة الحياة ، ص ٤١٨ .

٧ - ابن خلكان : **وفيات الأعيان** .

القاهرة ١٢٧٥ هـ ، ج ٢ /١١٢ ـ ١٤٤ .
حيدر آباد ١٨٨١ م ، ج ٢ /٤٩٩ ـ ٥٠٣ .
« السيد لطف علي بنان » ترجم مقالة الفارابي منه إلى الفارسية ، وطبعت عام ١٣٥٣ هـ . ش في العدد ٢ /٦ ـ ٩ من منشورات دانشسراي المتوسط بتبريز .

٨ ـ ابن صاعد ، أبو القاسم : **كتاب التعريف بطبقات الأمم** .
عني بنشره الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ م ، ص ٨٥ .

٩ ـ ابن عماد الحنبلي : **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** .
القاهرة ١٣٩٨ هـ ، ج ٢ /٣٥٠ ـ ٣٥٤ .

١٠ ـ ابن القفطي : **تاريخ الحكماء** .
لايبزيك ١٩٠٣ م ، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠ ، القاهرة ١٩٠٨ م ، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠ .

١١ ـ ابن كثير ، إسماعيل بن عمر : **البداية والنهاية** .
القاهرة ١٩٣٢ م ، ج ١١ /٢٢٤ .

١٢ ـ ابن النديم : **كتاب الفهرست** .
لايبزيك ١٨٧١ م ، ج ١ /٢٥ و٢٦٣ و٢٤٨ و٢٤٩ .
طهران ١٣٥٠ هـ . ش بتحقيق « رضا تجدد » .

١٣ ـ ابن الوردي ، عمر بن مظفر : **تاريخ** .
النجف ، ج ١ / ٣٩٤ .

١٤ ـ أبو الفداء إسماعيل بن علي : **المختصر في اخبار البشر** .
القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ج ٢ .

١٥ ـ باكويي ، عبد الرشيد صالح بن نوري : **تلخيص الآثار وعجائب الملك القهّار** .
موسكو ١٩٧١ م : ٨٥ و١٥١ .

١٦ ـ البيهقي ، علي بن زير : **تتمة صوان الحكمة .**
طبعة محمد شفيع ، لاهور ١٩٣٥ م : ص ١٦ ـ ٢٠ .
طبعة محمد كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ م .

« ناصر الدين عمدة الملك ومنتخب الدين منشي يزدي » ترجما هذا الكتاب إلى الفارسية تحت عنوان « درّة الأخبار ولمعة الأنوار » وطبعت الترجمة مع بعض التصحيح والإضافة من قبل الاستاذ محمد مشكاة بطهران عام ١٣١٨ هـ . ش .

١٧ ـ جاجي خليفة : **كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون .**
اسطنبول ١٣١٠ هـ . لندن ولايبزيك ج ٧ / ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨ .

١٨ ـ الحسني ، عبد الحي : **الثقافة الإسلامية في الهند .**
دمشق ١٩٥٨ : ٢٥٤ ، ٢٦٣ .

١٩ ـ الحموي ، أبو الفضائل محمد بن علي : **التاريخ المنصوري .**
موسكو ١٩٦٣ م .

٢٠ ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : **تاريخ الإسلام .**
« مخطوطة أحمد الثالث رقم ٢٩١٧ ، ج ٩ / ٢٠١ ، آب » .

٢١ ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : **تاريخ الدول الإسلامية .**
حيدر آباد ١٢٢٧ هـ ، ج ١ /١٦٦ .

٢٢ ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : **تذكرة الحفّاظ .**
حيدر آباد ، ج ٣ /٨٥١ .
٢٣ ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : **سير اعلام النبلاء .**
مخطوطة أحمد الثالث ، ج ١ /١٠٣ .

٢٤ ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : **العبر في خبر من غبر .**
الكويت ١٩٦١ م : ج ٢ /٢٥١ .
٢٥ ـ الذهبي ، محمد بن أحمد : **المشتبه .**

القاهرة : ج ٢ /٤٩١ .

٢٦ ـ الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : **الملل والنحل** .
القاهرة ١٩٤٨ م ، طبعة أحمد فهمي محمد : ج ٣ / ٤٠ ـ ٤٣ .

٢٧ ـ شهرورزي ، محمد بن محمود : كنز الحكمة .
« نزهة الأرواح وروضة الأفراح » ترجمة ضياء الدين درّي ، طهران ١٣١٦ هـ . ش ، ج ٢ /٣٨ ـ ٤٩ .

٢٨ ـ الصفدي ، صلاح الدين : **الوافي بالوفيّات** .
اسلامبول ١٩٤٩ م : ١٠٦ ـ ١١٣ ، طهران ١٩٦١ م : ج ١ /١٠٦ ـ ١١٣ .

٢٩ ـ طاش كوبري ، أبو الخير أحمد بن مصلح الدين : **مفتاح السعادة** .
حيدر آباد ١٣١٣ هـ : ج ١ /٢٥٩ ـ ٢٦١ ، القاهرة ١٩٦٨ م : ج ١ /٢٩٣ .

٣٠ ـ الغزالي ، محمد بن محمد : **تهافت الفلاسفة** .
نشرة سليمان دنيا ، ط ٤ ، دار المعارف ١٩٦٦ م . يراجع حول الفارابي مقدمة الكتاب وص ٧٧ ـ ٧٨ .

٣١ ـ الغزالي ، محمد بن محمد : **المنقذ من الضلال** .
دمشق ١٣٥٣ هـ : ص ٨٦ .

٣٢ ـ القزويني ، زكريا كموني : **آثار البلاد وأخبار العباد** .
بيروت ١٩٦٠ م : ص ٣٠٠ و٥٤٨ .

٣٣ ـ القزويني ، زكريا كموني : **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات** .
« الأستاذ وستنفلد » اعتنى بطبعه مع آثار البلاد ، ج ٢ /١٨٤٧ ـ ١٨٤٩ . يراجع حول الفارابي ج ٢ /٣٦٨ .

٣٤ ـ المسعودي : **التنبيه والاشراف** .
بيروت ١٩٦٨ م : ص ١٠٥ ـ ١٠٦ . يعتبر هذا الكتاب أحد أقدم المنابع لشرح حال الفارابي .

٣٥ ـ اليافعي ، عبد الله بن أسعد : **مرآة الجنان** .
حيدر آباد ١٩١٨ م : ج ٢ /٣٢٨ ـ ٣٣١ .

٣٦ ـ ياقوت الحموي ، أبو عبد الله : **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب** .
ليدن : ٧ مجلدات ١٩٠٧ ـ ١٩٢٦ . يراجع حول الفارابي فهرست الاعلام فيه .

٣٧ ـ الأمين ، السيد محسن : **اعيان الشيعة** .
بيروت ١٩٥٨ م وما بعدها . يراجع حول الفارابي ج ٣ و ٤/٢٦٣ وج ٥ و ٦/٥ ـ ٢٤ المستدركات .

٣٨ ـ البغدادي ، إسماعيل باشا : **هداية العارفين لأسماء المؤلفين وأسرار المصنّفين** .
اسلامبول ١٩٥٥ م : ج ٢ /٣٩ ـ ٤٠ .

٣٩ ـ الزركلي ، خير الدين : **الأعلام** .
بيروت ١٩٦٢ م : ج ٧/٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

٤٠ ـ شوشتري ، قاضي نور الله : **مجالس المؤمنين** .
طهران ١٢٦٨ هـ : ص ١٥٧ .

٤١ ـ الصدر ، السيد حسن : **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام** .
الكاظمية ، دار الكتب العراقية ١٣٧٠ هـ : ٣٨٣ ـ ٣٨٥ .

٤٢ ـ فرّوخ ، عمر : **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** .
بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٧٢ م : ٣٥٢ ـ ٣٧٦ .

٤٣ ـ فرّوخ ، عمر : **عبقرية العرب في العلم والفلسفة** .
بيروت ١٩٥٢ م : ٩٥ ـ ٩٦ .

٤٤ ـ فيلسوف الدولة ، الميرزا عبد الحسين خان : **مطرح الأنظار في تراجم أطباء الأعصار وفلاسفة الأمصار .**
بيروت ١٣٣٤ هـ : ١٦٦ ـ ١٧٠ .

٤٥ ـ القمي ، عباس : **الكنى والألقاب .**
النجف ١٩٥٦ م : ج ٣ / ٢ .

٤٦ ـ القمي ، عباس : **هدية الأحباب .**
طهران ١٣٢٩ هـ . ش : ص ٢٧٧ .

٤٧ ـ كارادور ، بارون : **أبو نصر الفارابي .**
دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : ج ١/٤٠٧ ـ ٤١٢ .

٤٨ ـ كانار ، ماريوس : **نخب تاريخية وأدبية جامعة لأخبار الأمير يوسف الدولة الهمداني .**
الجزائر ١٩٣٤ م : ٢٨٣ ـ ٢٩١ .

٤٩ ـ كوربان ، هنري : **تاريخ الفلسفة الإسلامية .**
بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى ، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ م .

٥٠ ـ كوربان ، هنري : **تاريخ الفلسفة الإسلامية .**
بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى ، ترجمة الدكتور أسد الله مبشري ، طهران ١٣٥٢ هـ . ش ، يشمل فصلا حول فلسفة وأفكار الفارابي (ص ٢٠٠ ـ ٢٠٨) .

٥١ ـ مدرس التبريزي ، محمد علي : **ريحانة الأدب .**
الطبعة الثانية ، تبريز ١٣٤٦ هـ . ش : ج ٤ /٢٦١ ـ ٢٦٦ . يشمل حال الفارابي وأشعاره وفهرست آثاره .

٥٢ ـ الموسوي الخونساري ، محمد باقر : **روضات الجنّات .**
طهران ١٣٦٧ هـ : ص ٧١٠ .

٥٣ ـ نعمة ، عبد الله : **فلاسفة الشيعة وحياتهم وآراؤهم .**
بيروت ١٩٣٠ م .

٥٤ ـ الأبراشي ، محمد عطية والتوانسي ، أبو الفتوح : **اعلام الثقافة العربية : أبو نصر الفارابي .**
مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٦ م .

٥٥ ـ أبو حسن : **حكايات عن الفارابي .**
طريق الشعب ١٩٧٥ م .

٥٦ ـ التكريتي ، سلمان : **الفارابي فخر الفلسفة الغربية .**
صحيفة الجمهورية ، بغداد ١٩٧٥ م : العدد ٢٤١٤٥ .

٥٧ ـ حبي ، يوسف : **الفارابي على عتبات المعاصرة .**
صحيفة الثورة ٣٠ / ١٠ / ١٩٧٥ م .

٥٨ ـ الحلو ، عبده : **الفارابي المعلم الثاني .**
بيت الحكمة ، بيروت ١٩٦٩ م .

٥٩ ـ حنّا ، خليل : **في ذكرى الفارابي .**
صحيفة الثورة ٢ /١٢ /١٩٧٥ م . اشعار باللغة العربية حول شخصية الفارابي .

٦٠ ـ ديتريشي ، فردريخ : **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية .**
يشتمل على المتن العربي لثمان رسائل قصيرة للفارابي هي :
١ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين .
٢ ـ في أغراض الحكيم في كتاب ما بعد الطبيعة .
٣ ـ مقالة في معاني العقل .
٤ ـ رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
٥ ـ عيون المسائل .
٦ ـ رسالة فصوص الحكم .

٧ ـ في جواب مسائل عنها .
٨ ـ فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم .
كذلك يشمل فهرستاً لآثار الفارابي منقولاً عن « تاريخ الحكماء » لابن القفطي .

٦١ ـ زايد ، سعيد : الفارابي .
سلسلة نوابغ الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٢ .

٦٢ ـ شوشتش حسن : الفارابي ابن الثقافة العربية .
صحيفة الثورة ٣٠ ـ ١٠ ـ ١٩٧٥ م .

٦٣ ـ عبد الرزاق ، مصطفى : الحكيم أبو نصر الفارابي .
« مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق » ١٩٣٢ م : ج ١٢ / ٣٨٥ ـ ٣٩٧ . يراجع تعليق « عبد الله الزنجاني » على هذه المقالة في نفس المجلة ج ١٣ / ١٨٤ . وكذلك نقد « آسين بالاكيوس » على هذه المقالة في « مجلة الأندلس » عام ١٩٣٢ م : ج ١ / ٣٨٥ ـ ٣٩٧ .

٦٤ ـ عبد الرزاق ، مصطفى : فيلسوف العرب الكندي والمعلم الثاني الفارابي .

دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥ م . يراجع نقد « الدكتور جميل صليبا » لهذا الكتاب في « مجلة المجمع العلمي العربي » ١٩٤٥ م : ج ٢٠ / ٤٦٩ ـ ٤٧٢ .

٦٥ ـ فرج ، الياس : الفارابي .
لبنان ١٩٣٧ في ١١٤ صفحة .

٦٦ ـ فرّوخ ، عمر : الفارابيان : الفارابي وابن سينا .
بيروت ١٣٦٤ هـ . شرح مختصر وعامي لفلسفة الفارابي وابن سينا .

٦٧ ـ قمير ، يوحنّا : الفارابي .
سلسلة دراسات في فلاسفة العرب ومفكريهم ، بيروت ١٩٥٤ م جزءان.

في ٧٢ و ٨٢ صفحة . هذا الكتاب بحث عام في فلسفة الفارابي (مبني على قطع من آثاره) ، ويشمل رسائل الفارابي التالية :

١ - عيون المسائل ج ١ /٣٥ - ٤٦ .
٢ - قطعات من المدينة الفاضلة ج ١ /٤٩ - ٦٣ وج ٢ /٢٣ - ٥٩ .
قطعات من رسالة في العقل ج ١ /٦٥ - ٧٢ .
٤ - رسالة في السياسة ج ٦٣ - ٩٢ .

٦٨ - مشكور ، محمد جواد : **مولد الفارابي ونسبه .**
مجلة المعرفة ١٩٧٦ م : العدد ١٦٤ /١٤٧ . شرح جامع واستدلالي في خصوص أصل ونسب واتصال الفارابي إيرانياً .

٦٩ - النعمان ، أحمد : **الفارابي إبداع علمي .**
صحيفة الجمهورية ، بغداد ٣٠ / ١٠ / ١٩٧٥ م .

٧٠ - هاشم ، جوزيف : **الفارابي (دراسته ونصوصه) .**
دار الشرق الجديد ، بيروت ١٩٦٠ م .

٧١ - البستاني ، فؤاد افرام : **الفارابي وتوماس موروس أو المدينة الفاضلة وجزيرة الطوبى .**
مجلة المشرق الكاثوليكية الشرقية ١٩٢٨ م : ج ٢٦ /٢٦ - ٣٤ . يجادل الكاتب النظر الذي أخذه كتاب « يوتوبياي سرتوماس مور » من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي .

٧٢ - زايد ، سعيد : **المدن الفاضلة .**
مجلة الأزهر ١٩٤٨ م : ج ٢ /٤٧٤ - ٤٧٨ .

٧٣ - سيد نوفل ، د . **الفارابي في مدينته الفاضلة .**
مجلة الهلال ، السنة ٨١ ، العام ١٩٧٣ م ، العدد ٢ /٥ - ١٢ بحث في هذه المقالة نظريات الفارابي السياسية .

٧٤ - صليبا ، جميل : **من افلاطون إلى ابن سينا .**

دمشق ١٩٣٥ م . المتن السادس من المحاضرة حول الفلسفة الإسلامية ، يشمل بحثاً حول الفارابي ومقايسة مدينته الفاضلة مع جمهورية افلاطون .

٧٥ ـ فرّوخ ، عمر : مصادرة الفلسفة السياسية عند الفارابي .
مجلة المجمع العلمي بدمشق ١٩٦٣ م : ج ٣٨ / ١٢٩ ـ ١٣٧ .

٧٦ ـ الميلاد ، محبوب ، الفقي ، الحبيب : الفارابي وآراء أهل المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعة .

صحيفة الجمهورية ، بغداد ٤ / ١١ / ١٩٧٥ م .

٧٧ ـ غلاب ، محمد : الفارابي وابن سينا .

« من أماجد مفكري المسلمين » سلسلة دراسات في الإسلام ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٦١ م ، العدد العاشر .

٧٨ ـ مسعد ، الأب بولس : الوجود والماهية في نظر القديس توما الأكويني والفارابي وابن سينا وابن رشد .

بيروت ، دار الصياد ، ١٩٥٥ م . في هذا الكتاب تناول البحث في الوجود والماهية من وجهة نظر توماس (مؤسس مذهب التوماسية القائل بأصالة الوجود وزيادته على الماهية) وثلاثة فلاسفة مسلمين هم : الفارابي وابن سينا وابن رشد . الصفحات ١٣٣ ـ ١٣٧ تشمل الكلمات والمصطلحات العربية وما يعادلها في اللاتينية والفرنسية .

٧٩ ـ فرّوخ ، عمر : تاريخ العلوم عند العرب .

بيروت ١٣٩٠ هـ : ص ١٨٥ ـ ١٨٧ . بحث مختصر حول نظرية الموسيقى عند الفارابي .

٨٠ ـ عبد الواحد وافي ، علي : سيرة تحليلية للفارابي .
سلسلة تراث الإنسانية ، القاهرة ج ٢ / ٥٦٩ ـ ٥٨٢ .

٨١ ـ محبوب ، فاطمة : الفارابي .
دائرة معارف الشباب ، مصر ١٣٨٢ هـ : ص ٧٣٠ ـ ٧٣١ .

٨٢ ـ وجدي ، محمد فريد : الفارابي .
دائـرة المعـارف ، القـرن الـرابـع عشر إلى العشرين ، مصر ١٣٤٣ هـ : الطبعة ٢ ، ج ٧ /١٠٨ ـ ١١١ .

الدكتور احمد الحجي الكردي

الفتاوى

نشأته وتنقلاته

ليست الكتابة في ترجمة القادة الكبار أمراً سهلاً ميسراً ، وكذلك الأعلام من العلماء ، ذلك لما تتسع له حياتهم من جلائل الأعمال الباهرة ، ونفائس المعارف الزاهرة الزاخرة ، استقاء وإفادة ، وتعلماً وتعليماً ، ولما يعرض لهم من الرحلات والتنقلات التي تنتشر في ثناياها أخبارهم وأحوالهم ، مما يجعل الناس فيها فرقاء ، المؤيد والمخالف ، والمحب والحانق ، مما له كبير الأثر في تشويه أخبارهم ، وتحريف أنبائهم ، وانتحال أحوال لم يعايشوها ، وأفعال لم يفعلوها ، وأقوال لم يفوهوا بها ، مما يكون فيه من المبالغة في تكريمهم ، أو التشويه لسمعتهم ، وربما دخل التغير لمسلمات ينبغي أن لا يختلف فيها عليهم ، كمكان ولادتهم ، وتاريخ نشأتهم ، ومكان وتاريخ وفاتهم ، واسم أبيهم أو أمهم ، ونسبهم وانتمائهم ، وكذلك مؤلفاتهم العلمية التي ينثرونها في كل مكان ، فينفى بعضها عنهم ليسند إلى غيرهم ، وربما أسند إليهم ما لم يؤلفوه أو يقولوه ، تشويهاً لسمعتهم ، أو زيادة في تكريمهم .

ومن هؤلاء الأعلام فيلسوفنا الفارابي ، فقد ناله ما نال غيره من الأعلام ،

وأصابه ما أصاب غيره من العلماء من قبله ، فوقع فيه أنواع من الإختلاف ، وسوف أحاول استعراض أهم ذلك ، والتوفيق فيه قدر الإمكان ، والخلوص من ذلك إلى الأصح الأثبت ، بأسلوب علمي موضوعي ، علنا نستطيع أن نوفي هذا العالم الجليل حقه ، ونضعه في محله الصحيح المناسب من تاريخ عظمائنا وعلمائنا المضيء اللامع .

نسبه وولادته وموطنه :

هو : أبو نصر محمد بن محمد ، وقيل : هو محمد بن محمد بن نصر ، وقيل هو : محمد بن محمد بن طرّخان ، وقيل هو : محمد بن أوزلغ بن طرخان ، وقيل هو : محمد بن طرخان بن أوزلغ . وهذا الإختلاف في النسب وقع مثله لكثير من العلماء ، وربما كان مرده إلى تسمية الكثيرين أبناءهم باسم يضيفون إليه اسم محمد تبركاً ، وربما أهمل الإسم الأصلي أحياناً واكتفى باسم محمد ، أو العكس ، وربما كان سبب ذلك أيضاً أن البعض ينسب إلى أبيه أو جده مباشرة ، وهو معتاد عند العرب والمسلمين ، حتى ان العلماء عدّوا الجد أبا في كثير من الأحكام الشرعية كالميراث وغيره . ومن ذلك قول النبي - (ص) - « أنا النبي لا كذب ، أنا ابن عبد المطلب » مع أننا نعلم أن عبد المطلب جده وليس أباه المباشر .

أما أم الفارابي فلم يُعن أحد من المؤرخين بالإشارة إلى اسمها ولا إلى نسبها ، وربما كان سبب ذلك وفاتها في سن مبكرة من صغره ، أو أنها لم تكن ذات شأن كبير في حياته .

وقد كان أبوه من قادة الجيش كما قال ابن أبي أصيبعة ، وهو فارسي النسب ، ولعله كان قائداً صغيراً وليس من كبار القادة ، لأن التاريخ لم يحفل كثيراً بتدوين أخباره .

وقد اختلف المؤرخون في بلده الذي ولد فيه ، على أقوال :
فقال ابن النديم : انه من (الفارياب) من أرض خراسان .
وقال البيهقي : انه من (فارياب) في تركستان .

ويقول ابن أبي أصيبعة : انه من مدينة (فاراب) من بلاد الترك في أرض خراسان .

وذهب صاعد والقفطي والشهرزوري وتبعهم ابن خلكان : إلى أنه من (الفاراب) وهي إحدى مدن الترك فيما وراء النهر .

وذهب إبن حوقل إلى أنه ولد في (وسيج) وهي حصن صغير في ولاية (فاراب) .

وأكبر الظن أنه ولد في (فاراب) وهي إحدى مدن الترك في ما وراء النهر ، لأنه اشتهر بالنسبة إليها ، ولا يمنع أنه ولد في أحد حصونها وهو حصن (وسيج) ، أما (فارياب) وهي إحدى مدن خراسان فانني استبعد أن يكون مولده فيها ، لأنه لو كان كذلك لنسب إليها وسمي (الفاريابي) وليس (الفارابي) ولم يقل أحد من المؤرخين بذلك ، ولعل في الأمر اشتباهاً أو تصحيفاً .

وقد كانت ولادة الفارابي في عام / ٢٥٩ / هجري المصادف لعام / ٨٧٤ / ميلادي . باتفاق المؤرخين .

نشأته :

لا نعرف الكثير عن نشأة الفارابي الأولى ، بل لا نعرف الكثير عن حياته ورحلاته العلمية أيضاً ، وما ذلك في غالب الأحوال إلا لزهده في الدنيا ، وخلوده إلى العزلة بعيداً عن حياة الناس العامة وضجيجها ، والأضواء وصخبها ، وإيثاره الإختلاء بالنفس ، وربما أثرت السمعة الكبيرة التي نالها بعده الرئيس ابن سينا ، على ذلك ، فنسي الناس أو غفلوا عن الإهتمام به .

وأسبق من تكلم في نشأة الفارابي من المؤرخين ابن أبي أُصَيْبعة ، فقد ذكر في نشأته روايتين :

الأولى عن الآمدي قال : كان الفارابي في أول أمره ناطوراً في بستان في دمشق .

الثانية : أنه كان في أول أمره قاضياً ، فلما شعر بالمعارف ، نبذ ذلك ، وأقبل بكليته على العلم .

ذكر ابن أبي أصيبعة هاتين الروايتين ولم يحاول الترجيح بينهما ، وكأنه وقف حائراً أمامهما .

دخل الفارابي بغداد ، وكانت إذ ذاك تعج بالعلم والعلماء ، فدَرَس فيها وأخذ العلم عن العديد من شيوخها ، وإذا كنا لا نعرف التاريخ الذي دخل فيه بغداد فإننا نستطيع أن نتلمس معالمه . . فقد ذكر صاعد والقفطي أن الفارابي دخل بغداد وقرأ فيها العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان ، وهو متوفى في أيام المقتدر ، ثم قررا أنه كان معاصراً لأبي بشر متى بن يونس الذي ترجم له القفطي بقوله : (متى بن يونس النصراني المنطقي نزيل بغداد . . . وكان في بغداد بعد عشرين وقيل ثلاثين وثلاثمئة) .

كما ذكر ابن خلكان : ان الفارابي لما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى ، ومن المرجح أن ذلك كان قبل سنة عشرين وثلاثمئة ، فقد روى ابن أبي أصيبعة فقال : (وفي التاريخ أن الفارابي كان يقرأ النحو على أبي بكر بن السراج ، وكان ابن السراج يقرأ عليه المنطق) . وروى ابن النديم عن ابن درستويه أن ابن السراج كان من أحدث غلمان المبرد سناً مع ذكائه وفطنته ، وكان المبرد يميل إليه ويقربه ويشرح له . . .) .

من هذا نرجح أن الفارابي دخل بغداد قبل سنة عشرين وثلاثمئة ، بل قبل سنة عشر وثلاثمئة ، ذلك لأن ابن السراج توفي سنة ست عشرة وثلاثمئة باتفاق عدد من المؤرخين منهم ابن الأثير وابن الأنباري والقفطي وابن خلكان وأبو المحاسن ، ولو صح ما رواه ابن النديم عن ابن درستويه لكان تشاغل ابن السراج بالمنطق والموسيقى قبل سنة ثلاثمائة وعشر ، أو إحدى عشرة وثلاثمئة .

شيوخه :

اتفق صاعد والقفطي وابن أبي أصيبعة على أن الفارابي قرأ المنطق على

يوحنا بن حيلان ببغداد وأنه كان معاصراً لأبي بشر متى بن يونس ، إلا أنه كان دونه في السن وفوقه في العلم .

إلا أن ابن خلكان يخالف ذلك ويروي أنه كان تلميذاً لأبي بشر متى ، وأنه كان يحضر حلقته في غمار تلامذته ، وبقي على ذلك فترة ، ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم ، فأخذ عنه طرفاً من المنطق ، ثم قفل راجعاً إلى بغداد ، ولعل الرواية الأولى أكثر وضوحاً وصحة ، لما تقدم من قول القفطي وابن أبي أصيبعة ان الفارابي كان أصغر سناً من أبي بشر إلا أنه أكثر منه علماً . كما درس الفارابي النحو على أبي بكر بن السراج .

على أي حال فإن شيوخ الفارابي نفر قليل ، بل قليل جداً ، ولعل بعضهم قد طوى التاريخ ذكره ولم يحدثنا عنه ، وربما كان فعلاً قليل الشيوخ وأنه اعتمد على نفسه في التحصيل والتأمل ، وساعده على ذلك معرفته بالعديد من اللغات كما سوف يأتي .

اللغات التي يعرفها :

كان الفارابي يتقن اللغة العربية منذ نعومة أظفاره ، ولا يمكن أن نأبه بقول من يخالف ذلك من أمثال ابن خلكان حيث قال : « ولما وصل الفارابي إلى بغداد كان يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي ، فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان » ، فإننا من المحال أن نصدق ذلك بعد أن علمنا أنه ألف بالعربية ما يزيد على مئة كتاب ، وكانت كلها بأسلوب عربي رصين ، وربما أراد ابن خلكان أن يقول : إنه اتقن علوم العربية في بغداد وليس أصل اللغة ، وعلى كل فانه لا خلاف في اتقانه اللغة الغربية وعلومها .

كما كان الفارابي يتقن اللغة التركية منذ أول حياته أيضاً ، وهذا لا خلاف فيه بين المؤرخين ، لأنها لغته الأصلية التي تعلمها في فاراب .

وقد روى ابن خلكان ان الفارابي كان يعرف أكثر من سبعين لساناً ، وفي ذلك مبالغة كبيرة دون شك ، إلا أنه دليل على أنه كان واسع الإطلاع على كثير

من اللغات سوى ما ذكر من العربية والتركية ، فقد ذهب كثيرون إلى أنه كان يتقن الفارسية ، واليونانية ، ويعلم اسرارها وقواعدها واشتقاق ألفاظها .

رحلاته وتنقلاته :

لقد كان الفارابي كثير الأسفار ، بل أنه ما كان يستقر به المقام في بلد بعينه حتى يرحل عنه إلى غيره ، ويتخلف عنه إلى سواه ، إلا اننا لا نعرف الكثير عن خط سير رحلاته ، وتواريخها ، وقد تضاربت الآراء في العديد منها ، وسكت المؤرخون عن بيان ورصد أكثرها .

فقد ذهب صاعد والقفطي إلى أن الفارابي دخل العراق واستوطن بغداد ، ثم قدم منها على سيف الدولة الحمداني في حلب ، وأقام في ديوانه مدة من الزمان ، ثم رحل في صحبته إلى دمشق حيث أدركه أجله فيها ، إلا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أنه غادر بغداد إلى الشام حيث أدركته منيته فيها ، ولعله أراد بلاد الشام عامة فشمل ذلك دمشق وحلب .

ويذكر المؤرخون أنه جاس خراسان قبل أن يهبط العراق .

ويروي ابن أبي أصيبعة أن الفارابي سافر إلى مصر سنة / ٣٣٨ / ثم قفل منها إلى دمشق راجعاً حيث مات فيها عام / ٣٣٩ / في كنف سيف الدولة ، فصلى عليه مع نفر قليل من حاشيته .

أما ابن خلكان فيروي أن الفارابي رحل من بلده فاراب إلى بغداد ، فأقام فيها مدة ، ثم انتقل منها إلى مدينة حران ، ثم عاد إلى بغداد حيث أكب على الدرس والتحصيل والتأليف ، وقد ألف في بغداد معظم كتبه ، ثم سافر منها إلى دمشق ، ولم يُقم فيها طويلاً .

وقد نقل الشهرزوري عن البيهقي قصة غريبة عجيبة مفادها أن الفارابي ذهب إلى الري حيث استقدمه إليها الصاحب بن عباد ، وبعث إليه بالهدايا والهبات ، وكان الفارابي يتعفف ولا يقبل من هبته شيئاً ، حتى ضاق به الدهر وأحوجه إلى الطلب ، فسافر إلى الري وعليه قباء وسخ وقلنسوة بلقاء ، ودخل

مجلس الصاحب بن عباد متنكراً ، وكان المجلس يغص بالندماء والظرفاء وأرباب اللهو ، فغضبوا لدخوله ، وألحوا بـاللائمـة على البـواب ، ثم رموا إليـه بأسهم العتـاب ، واستهزؤوا بـه ، وكان هـو يحتمي من اذاهم ويصبر عـلى استهـزائهم بـه ، حتى اطمـأنت أنفسهم لمجـالسته ، وأنســاهم الشراب ذكـره ، ودارت الكؤوس ، ومـالت الـرؤوس ، وطـربت النفـوس ، وحمـل الفـارابي مــزهـراً ، واستخرج منه لحناً نوّم بـه السامعـين ، حتى صار كـل واحد منهم كـالذي يغشى عليه من الموت ، ثم كتب عـلى البربط : زاركم أبـو نصر الفارابي واستهـزأتم به فنومكم . . . ثم خرج الفارابي من الري متنكراً مع رفقة له متوجهاً إلى بغداد .

هـذه القصـة في أغلب الـظن نسـج من خيـال أديب بعيـدة عن الــواقـع والحقيقة ، ذلك أن الصـاحب بن عباد ولـد سنة / ٣٢٦ / هـ فهـو لذلـك عند موت الفارابي لا يجاوز سن المراهقة ، فأنَّى يكون لـه في هذه السن مجلس نـدماء وظرفاء .

وقد خاض الكثيرون من المؤرخين في سبب خـروجه من بغـداد إلى الشام خـوضاً كبيـراً ، وقالـوا فيـه أقـوالاً كثـيرة ، وأغلب الـظن أن سببـه كـثرة الفتن والصراعـات فيها ، ان عقيدية ، أم فقهيـة ، أم نحويـة ، أم سيـاسيـة . . مما يصعب معه على عالم زاهد معتزل مثل الفارابي أن يبقى فيها ، وربما كان السبب المباشر لخروجه منها فتنة ابن البريدي الذي دخل بغداد فاتحاً سنة / ٣٣٠ /هـ ، حيث ثـار العامـة وأحرقـوا ونهبوا وكـان ابن الـبريـدي مـع ذلـك ينهب ويعسف ويظلم .

سلوكه وزهده :

أكثر مقام الفارابي في الشام كان عند مجتمع الماء أو مشتبك الريـاض ، وما أكثر ذلك في دمشق يـومها ، فقـد كان هنـاك يقرأ ويؤلف ويـدرّس طلابـه ويملي عليهم ، في صفـاء بال ، وهـدوء نفس ، ووداعة حـال ، وكـان هـذا حـالـه في أغلب الأحيان ، فقد آثر التقشف والزهد في الدنيا ومتاعها ، والإكتفاء من ذلك بالقليل رغم ما أتيح ومـا بذل أمـامه من بحبـوحة العيش ورغـده ، فقد أجـرى

عليه سيف الدولة رزقاً من بيت المال ، ووسع له في العطاء ، إلا أنه اقتصر من ذلك على أربعة دراهم في اليوم ينفقها في ضرورياته ، ولا يزيد على ذلك ، مؤثراً الإحتفاظ بعزة النفس ، والإحتماء بالكرامة والأنفة ، والترفع عن سفاسف الدنيا وزخرفها وغرورها ، ولم لا وهو الفيلسوف المفكر الواعي ، والعالم المتبحر . وقد قال القائل :

قيل للفقر أين أنت مقيم — قال في عمائم العلماء
ان بيني وبينهم لاخاء — وعزيز عليّ ترك الاخاء

وقد اعتزل الفارابي الناس وآثر الوحدة حتى يفرغ لتقويم نفسه وتطويع شهوتها للحق ، وقد كان بذلك راضياً غير متبرم ، وليس ذلك غريباً عليه ، فهذه عادة الفلاسفة والمناطقة والحكماء والصالحين ، يحتمون بالإنفراد والعزلة لتقويم النفس واعدادها وشحنها بالطاقات اللازمة لهداية البشر . وقدوتنا في ذلك سيد العالمين سيدنا محمد - (ص) - فقد كان يعتزل الناس في شبابه قبل البعثة ويأوي إلى غار حراء يتحنث فيه الليالي ذوات العدد .

وفاته :

اتفق المؤرخون على أنه توفي في دمشق ، وان وفاته كانت بسبب عادي بعد سن تجاوز الثمانين ، إلا أن البيهقي يروي لنا قصة خيالية حول وفاته نقلها لنا عنه الشهرزوري فقال : (كان الفارابي يرتحل من الشام إلى عسقلان فاستقبله اللصوص فقال لهم : خذوا ما معي من الدواب والأسلحة والثياب وخلّوا سبيلي ، فأبوا ذلك وهموا بقتله ، فلما صار مضطراً إلى قتالهم ترجل وحارب حتى قتل ومن معه) .

هذه القصة في نظري واهية ، وما هي إلا من نسج خيال أديب وشاعر ، وهي ضعيفة السند حيث لم يذكرها من المؤرخين غير البيهقي على كثرة المؤرخين للفارابي .

هذا وقد اتفق المؤرخون على أن وفاة الفارابي كانت في عام / ٣٣٩ /هـ

الموافق لعام / ٩٥١ م / لم يشذ عن ذلك غير صاحب عيون الأنباء ، فقد جاء في إحدى النسخ المخطوطة أنه توفي في عام / ٣٣٧ /هـ وأغلب الظن أنه وهم منه أو تصحيف من الناقل والناسخ .

أهم المراجع

١ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ابن أبي أصيبعة .

٢ ـ الكامل في التاريخ ابن الأثير .

٣ ـ المقدمة ابن خلدون .

٤ ـ وفيات الأعيان ابن خلكان .

٥ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية هنري كوربان .

الدكتور أحمد أحمدي

المنطق والفلسفة

من وجهة نظر الفارابي

الفارابي رغم أنه هو الفيلسوف الكبير والشخصية الفذة والمعلم الثاني في عالم الإسلام ، لم يحظَ كما حظِيَ أقرانه بل مَنْ هو دون أقرانه في إنتشار جميع كتبه أو أكثرها وتداولها وتعليمها وتعلمها في الحوزات العلمية بين الطلاب ، كما كان حظّ ابن سينا والسهروردي وصدر المتألهين ، ولهذا صار نسبةُ بعض الكتب ـ كفصوص الحكم ـ إليه . موضع شك وبعضها بل أكثرها ، لم يكن في متناول الطلاب ولم يدرس . ولم يقع موضع بحث ونقاش علمي بين الأستاذ والتلامذة ، وصار كالمهجور قد ينقل منه نظر ورأي ويرسل إرسال المسلمات . ولو كانت هذه الكتب والرسائل في متناول الطلاب وموضع بحث وتنقيب ونقاش علمي لوقفنا فيها على كثير من الآراء والأنظار ، مما ليس لها مثيل ولصار أصولاً لفروع كثيرة مثمرة بنّاءة ، كما نرى مثلاً البرهان الأسدَّ الأخصر وقوله :

« لا بدّ أن يكون في العلوم علم بالذات وفي الإرادات إرادة بالذات ، حتى تكون في شيء لا بالذات » . والقول بأن « التشخص بالوجود » وكون « إتصاف الموضوع بالوصف العنواني بالإمكان » كلها مذكورةٌ في الأسفار . وها

نحن نذكر من آراء الفارابي المرسلة إرسال المسلمات والمنسوبة إليه بشكل حاسم ، والمعدودة من آرائه البديعة رأيين هامّين : أحدهما أصل فلسفي بنّاء ، وثانيهما إستنتاج منطقي دقيق . وجدير بالذكر أنّ مصير الرأيين أصل واحد هامّ سيذكر ، وفي الختام نذكر البرهان الأسدَّ الأخصر ، إن سمحت الفرصة .

وأما الرأيان أو المسئلتان فهما :

ألف ـ التشخص بالوجود ، أو : التشخص مساوق للوجود .

ب ـ إتصاف الموضوع بالوصف العنواني ، يكون بالإمكان ـ خلافاً للشيخ الرئيس ابن سينا حيث يقول : إتصاف الموضوع بالوصف العنواني يكون بالفعل .

ولْيُذكر أن الفلاسفة المسلمين ـ كما قلنا ـ نسبوا هاتين المسألتين إلى الفارابي بشكل حاسم ، ولكن كما هو دَيدن المتقدمين لم يعيّنوا المرجع وقد يسنح بالبال أنهما مأخوذان من كتاب فصوص الحكم ـ وهو المشكوك نسبته إلى الفارابي عند بعض ـ ولكن رغم تزلزل هذا الشك وعدم بنيان قويم له ، ورغم تصريح أساطين الفلسفة بأن الفصوص للفارابي ، لا توجد المسألتان في الفصوص حتى يشك في النسبة ، فلنعتمد على حكمائنا في هذه النسبة ولنفحص في رسائل الفارابي للوصول إليهما في المستقبل .

تمهيد

قبل أن نتعرض لبيان المسألتين وشرحهما وما يتحصل ويستنتج منهما ـ سيما من المسألة الأولى ـ يجب علينا أن نوضح بإيجاز معنى « الماهيّة » فإنها كالأصل والأساس للمسألتين :

قال الحكيم السبزواري في مبحث « الماهيّة » من منظومته « اللآلىء المنتظمة » :

ما قيل في جواب ما الحقيقة ... مهيّة ، والذات والحقيقة
قيلت عليها (على الماهية) مع وجود خارجي ... وكلها المعقول ثانياً يجي

وليست إلا هي من حيث هيه   مرتبةً نقائضُ منتفية

أي ليست كل مهية من حيث نفسها إلا نفسها ، لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية (ولا بالقوة ولا بالفعل) ولا غيرها فكما أن الوجود والعدم ليس أحدهما عين الآخر ولا جزءه بل الوجود وجود والعدم عدم ، كذلك كل واحد منها بالنسبة إلى ماهية السواد مثلاً ، . . . . وإرتفاع النقيضين عن مرتبة الماهية جائز لأن معناه أن كل واحد منهما ليس عيناً للمهية ولا جزء منها وإن لم يخلُ عن أحدهما في الواقع ، على أن نقيض الكتابة في مرتبة عدم الكتابة في تلك المرتبة .

وبالحقيقة ، ماهية الشيء بالمعنى الفلسفي ، أي من حيث هي هي ، لا يوجد ولا يلحظ فيها أيّ وصف من الأوصاف المذكورة حتى وصف الوجود والعدم فلا توصف في حد ذاتها بأي وصف كان ، فإنها لو اتصفت بوصف في ذاتها كان الوصف مندرجاً فيها واستحال اتصافها بوصف مقابل ، مع أنّا نراها تتصف بكل وصف وبمقابله ، مثلاً : نرى ماهية الإنسان قابلة لوصف الكلية والجزئية والحياة والموت والطفولة والكهولة والوجود والعدم وهكذا ، فلو كان أحد هذه الأوصاف مندرجاً فيها لما أمكن اتصافها بمقابلها لأن ذاتي الشيء لا يفارقه واجتماع المتقابلين أيضاً محال . فينكشف أن ذات الإنسان وماهيته في مرتبة نفسها خالية حتى عن الوجود والعدم أي عن النقيضين ، ولهذا توصف تارة بالوجود فيقال : الإنسان موجود وتارة بالعدم فيقال : الإنسان معدوم وتارة بالقوة فيقال : هذا الإنسان بالقوة عالم وتارة بالفعل ، فيقال هذا الشخص الذي كان بالقوة عالماً ، عالم بالفعل ، فلو كان أحد هذه الأوصاف مندرجاً ، وداخلاً في ماهية الإنسان استحال اتصافها بمقابله لأنه يلزم إما تحصيل الحاصل وإما التّناقض ، فإنا إذا فرضنا أن الوجود مثلاً داخل في ماهية الإنسان وقلنا الإنسان موجود ، كان لغواً وتحصيلاً للحاصل . وفي نفس الفرض إذا قلنا : الإنسان معدوم لزم التناقض فإن الوجود والعدم اجتمعا في مرتبة واحدة هي الماهية نفسها وهذا محال .

شرح المسألتين أو الرأيين الموضوعين .

ولنرجع الآن ـ بعد التمهيد ـ إلى بيان المسألتين :

أما الأولى : وهي أن « التشخص بالوجود أو مساوق للوجود » فنقول : بعدما فرغنا عن أن الماهية في نفسها خالية عن أي وصف ولها حالة الإبهام واللاّتحصل واللاّتعين وعدم التشخص ، تبين أن الذهن لو ضمّ أيّ قيد وأيّ ماهية بل آلافاً من الماهيات والقيود إلى ماهية أخرى ـ وإن كانت ماهية شخص واحد ـ لا تصير تلك الماهية مشخصة[1] لا تقبل فرض الصدق على كثيرين ، فإن كل ماهية ـ سواء كانت ماهية الجنس أو النوع أو الشخص ـ تقبل فرض الصدق على كثيرين أي أن للذهن قدرة فرض صدق مفهوم أو ماهيّة شخص واحد كزيد ، على أفراد كثيرة من ذلك الشخص ولن يصير المفهوم متعيناً متشخصاً لا يقبل الصدق على الكثير إلا أن يوجد بإزائه في الخارج فإنه إذا وجد في الخارج لا يقبل الكثرة أصلاً ، أي أن الفرد أو الشخص الخارجي العيني فرد وشخص بالحقيقة ، فلا يقبل كثرة لا في الزمان ولا في المكان وليس له وجه إشتراك مع شخص آخر موجود في زمان أو في مكان آخر ، إلا في أن ينتزع الذهن منهما ماهية مشتركة قابلة للحمل على كثيرين ـ وهذا الإنتزاع وهذه الماهية من عمل الذهن ولكن الشخص الموجود في الخارج ليس للذهن فيه شأن أو تأثير . فإذن التشخص الحاصل لزيد يسبب الوجود بل هو مساوق للوجود بل عين الوجود وهذا معنى قول الفارابي : التشخص بالوجود .

وأما الموضوع الثاني ـ أي أن اتصاف الموضوع بالوصف العنواني يكون بالإمكان ـ فنقول في بيانه :

---

(١) وهذا بخلاف مذهب هيجل حيث يزعم أن المفهوم أو الماهية اللامتعينة المبهمة تصير متعينة متحصلة بضم مفاهيم أو ماهيات أخرى إليها ، فمفهوم الوجود اللاّمتعين مثلاً يحصل له شيء من التعين بضم مفهوم العدم ويحصل منهما مفهوم الصيرورة وهكذا مفهوم الصيرورة يسير إلى تعينّ آخر و . . . حتى يتعين ويتشخص وهذا خلاف مذهب الفارابي وخلاف الحق فإن ضم آلاف من المفاهيم والماهيات لا يوجب تحصلاً ولا تشخصاً .

بديهي أن لنا في كل قضية موضوعاً ومحمولاً ورابطة ، ولنسبة المحمول إلى الموضوع جهة في إصطلاح المنطق تحكي عن كيفية صلة المحمول بالموضوع ، فقد تحكي النسبة عن جهة الضرورة كما يقال : كل معلول فله علة . وقد تحكي عن الإمتناع كما نقول : كل جسم فليس له امتداد، أو شريك الباري موجود . وقد تحكي عن الإمكان كقولنا : العالِم فائز . فعقد الحمل ، أي صلة المحمول بالموضوع ، لا يخرج عن واحد من هذه المواد الثلاث ـ أعني الضرورة والإمتناع والإمكان ـ .

وأما عقد الوضع ، أي كيفية اتصاف الموضوع بالوصف العنواني ففيه خلاف ـ كما قلنا ـ بين الشيخ الرئيس ابن سينا وبين الفارابي ، فالفارابي يقول :

هذا الإتصاف بالإمكان ، بينما يقول الشيخ بأنه بالفعل ، مثلاً إذا قلنا : كل عالم فائز ، فمعنى « العالم » على قول الشيخ ذات أو ماهية(١) ثبت لها العلم بالفعل أو اتصفت بالعلم بالفعل . وأما على قول الفارابي ، فمعناه ذات أو ماهية يمكن أن يثبت لها العلم أو تتصف هي بالعلم ويمكن أن لا تتصف به ، هذا من ناحية الموضوع ، ومن ناحية المحمول أيضاً ، الجهة جهة الإمكان ، فمعنى القضية على قول الفارابي هكذا : كل ماهية يمكن أن تتصف بالعلم فائزة بالإمكان ، وعلى قول الشيخ : كل ماهية متصفة بالعلم ، بالفعل ، فائزة بالإمكان ، فالموضوع المتصف بالوصف العنواني وإن كان مفرداً لا في صورة القضية والجملة ولكنه في الواقع قضية وجملة ذات موضوع وهو الماهية ، ومحمول هو الوصف العنواني أي العلم ، وبين المحمول والموضوع نسبة وجهة هي الإمكان عند الفارابي والفعلية لدى الشيخ .

نتيجة النظرية الأولى

النزاع بين الفلاسفة المسلمين في أصالة الماهية وإعتبارية الوجود ، أو أصالة الوجود وإعتبارية الماهية معروف عند من له أيّ إلمام بالفلسفة ، والفروع

(١) المراد من الماهية هنا ، ماهية الإنسان لا الماهية بالمعنى العام .

والنتائج الحاصلة من قبول كل من الرأيين بينة بديهية ومسطورة في كتب المتأخرين من الفلاسفة ، ولا مجال لذكرها هنا ولكن جدير بالذكر أن هذا النزاع بهذه الصورة التي ظهرت في عصر السيد محمد باقر المعروف بالداماد وتلميذه صدر المتألهين واستمرت في الحوزات العلمية حتى الآن وصارت من الأبحاث الرئيسية في الفلسفة ، لم يكن في زمن الفارابي وابن سينا وحتى في زمن السهروردي ـ المعدود من كبار القائلين بأصالة الماهية بل من مؤسسيهم ـ ولكن قد يوجد في كلماتهم إشارات أو تصريحات يمكن أن يتمسك بها لإثبات أحد الرأيين ، كما تمسك صدر المتألهين بكثير منها لإثبات أصالة الوجود ، أو نقل بعضاً مما يستفاد منه أصالة الماهية وأجاب عنه .

ومن جملة هذه التصريحات قول الفارابي ، المتقدم ، المتداول منذ قرون بين الفلاسفة والمتمسك به للبرهنة على أصالة الوجود ، وهو أن التشخص بالوجود أو التشخص مساوق للوجود ، أو التشخص نَحْوُ وجود الشيء .

قال صدر المتألهين في الأسفار (ج ١ ـ ص ١٥٤) « إن تشخص الشيء في الحقيقة نَحْوُ وجوده كما هو رأي أهل الحق المصرح به في كلام أبي نصر الفارابي » .

وفي المشاعر تمسك بهذا الرأي وجعله واحداً من البراهين لإثبات أصالة الوجود فقال :

« الخامس (من براهين أصالة الوجود) أنه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع ، وذلك لأن نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وإن تخصصت بألف تخصيص (تخصص ـ صح) من ضم مفهومات كثيرة كلية إليه ، فإذن لا بد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادةُ أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع لكثرة . ولا نعني بالوجود إلا ذلك الأمر فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج ، هذا خلف » .

وقال اللاهيجي في شرحه : « إذا لم يكن في الخارج شيء يصدق عليه بالذات مفهوم الوجود وكان هو أمراً واقعياً ومتشخصاً بنفسه لم يكن للأنواع موجود متشخص يكون هو فرداً لها ، . . . . . . فوجب أن يكون في الخارج ما هو عين التشخص حتى يصير الطبيعة الكلية بإنضمامه جزئياً حقيقياً وما هو متشخص بنفسه ، وعين التشخص في الخارج هو الوجود ، وهو المجعول بالذات و (هو) الأثر بالحقيقة للعلة لأن للجاعل أثراً في الخارج وأثره أمر عيني بالإتفاق لا أمر إعتباري » .

فإذا كان التشخص بالوجود أو عين الوجود ، وما ليس فيه شوب الإبهام واللاتحصل واللاتعين وقابلية الحمل على كثيرين ، هو هذا التشخص أو الوجود ، فلنصرح بأن الوجود أصيل والماهية إعتبارية ونحصل من أصالة الوجود على نتائج رائقة بديعة زاهرة ، من إثبات أصالة الواقع (رياليزم) ، وبرهان الصديقين على إثبات الواجب جل وعلا وتوحيده وسائر صفاته وأسمائه الحسنى . . . . . ذكرها صدر المتألهين وأتباعه في كتبهم .

فلنا أن نقول : إن للفارابي سهماً كبيراً في إثبات أصالة الوجود والحصول على نتائجه الزاهرة فله حق عظيم على الفلسفة المتعالية من هذه الناحية .

وأما ما يتصل بالنظرية الثانية وما يستنتج منها فنقول فيه :

ألف ـ كثير من المنطقيين والفلاسفة المتأخرين في الغرب كراسل وأمثاله من فلاسفة اللسان (Linguistic philosophers) يقولون : إن القضايا الحملية ترجع في الحقيقة إلى قضايا شرطية . فإذا قلنا مثلاً : العالِم فائز كان المعنى : لو وجد ذات أو ماهية متصفة بالعلم كان فائزاً ، ومفاد هذا أن الماهية من حيث هي خالية عن العلم والوجود ونحوهما وليست بالفعل متصفة بهما ، فالحكم معطوف على الموضوع المفروض لا على الموضوع الموجود ولا على المتصف بالوصف العنواني ـ أي العلم ـ بالفعل . وهذا الإستنباط وإن لم يذكر بهذه الصورة في بيانهم ، ولكن مفاد كلامهم :

« إن القضية الحملية ترجع إلى الشرطية » هو هذا ، فإن التالي في الشرطية هو نفس المحمول في الحملية مع إضافة ضمير أو مبتدأ ، والموضوع في الحملية يصير مقدماً للشرطية وهي قضية موضوعها الماهية ومحمولها العالم ، ومعناها أن اتصفت الماهية ـ المعرّاة من كل وصف ـ بوصف العالمية بالفعل فهي موصوفة هذا الوصف ، فائز ، فالماهية لها مرتبة في الذهن ليست فيها متصفة بالفعلية ولا بأيّ وصف آخر ـ كلما قلنا في صدر المقال ـ بل يمكن أن تصير بالفعل عالماً وأن لا تصير ، والفوز يتحصل بالإمكان في وقت اتصافها بالعالمية بالفعل ، وهذا بدقة هو مفاد كلام الفارابي ، كلام منبثق عن الفهم العميق والدقيق للماهية ، حسب ما بينا معناها ، هذا ما يتصل بهذه النظرية وصلتها بنظريات فلاسفة اللسان وهو مذهب عميق جدير بالبحث ، وأما ما يستنتج منها فهو ما يلي :

ب ـ نجد في المنطق اصطلاحين هما الممكنة العامة والممكنة الخاصة لا بد أن نبين معناهما . فالممكنة العامة، هي قضية يحكم فيها بسلب الضرورة عن الطرف المقابل مثلاً إذا قلنا : الإنسان عالم بالإمكان ، كان معناه : أن سلب العالمية عن الإنسان ليس بضروري له ، يعني يمكن أن يكون عالماً ويمكن أن لا يكون ، فعدم العالمية لا يكون ضرورياً له ، ولكن الطرف الموافق للحمل وهو العالمية يمكن أن يكون ضرورياً له . وأما الممكنة الخاصة ففيها سلب الضرورة عن الطرفين الموافق والمخالف ، مثلاً إذا قلنا : الإنسان كذا بالإمكان الخاص كان معناه سلب الضرورة عن الطرفين ، أي ليس اتصاف الإنسان وعدم اتصافه بهذا الوصف ضرورياً له .

ونقول أيضاً : في المنطق يعكس كثير من القضايا مع توفر شرائط معينة للحصول على نتائج ، مثلاً إذا قلنا : كل إنسان حيوان ، أمكننا أن نعكسه ونقول : بعض الحيوان إنسان . وهذا نوع إستنتاج في مقابل الإستنتاج القياسي ، ومن جملة الشرائط في إمكان الإستنتاج هنا ، وحدة الجهة بين

القضيتين : الأصل والعكس ، مثلاً إذا قلنا : كل عالم فائز بـالإمكان ، يلزم أن يكون جهة العكس أيضاً الإمكان ويقال : بعض الفائزين علماء بالإمكان .

لنرجع الآن إلى كلام الفارابي أي : أن اتصاف الموضوع بالوصف العنواني يكون بالإمكان ، ونرى ماذا يستنتج منه هنا ، مثلاً لو فرضنا بلداً ـ كأفريقيا الجنوبية ـ يكون الممثلون فيها من غير السود ولا يكون للسود فيها حق أن يختاروا ممثلاً أو يُختار منهم ممثل أيضاً ، فحينئذ لو اخترنا رأي الفارابي وقلنا : كل أسود بالإمكان في هذا البلد يكون ممثلاً بالإمكان ثم عكسناه وقلنا : بعض الممثلين في البلد يمكن أن يكونوا سوداً بالإمكان ، كان صحيحاً ، مع أن الممثلين فيها بالفعل يكونون سوداً لأن اتصاف ماهية السود بالسواد يكون بالإمكان لا بالفعل ، فكل ماهية يمكن أن تتصف بالسواد في زمن من الأزمان يمكن أن تصير ممثلاً ، ويكون العكس أيضاً صحيحاً لإتحاد الجهة وهي الإمكان .

وأما لو اخترنا رأي الشيخ وقلنا : كل أسود بالفعل في هذا البلد يكون ممثلاً بالإمكان ثم عكسناه وقلنا : بعض الممثلين هم الذين يكونون سوداً بالفعل ، كان كذباً لأن الممثلين ـ على الفرض ـ يكونون من غير السود بالفعل .

وهذا أيضاً يدل على دقة نظر الفارابي وإلتزامه في الفكر بأصول المنطق والفلسفة إذ رأينا أنه أخذ الماهية بما هي ماهية وإلتزم بلوازم هذا الأخذ ، من دون إلتفات إلى ما يتبادر من العرف واللغة وهذا هو شأن المحقق المدقق .

ويحق لي هنا أن أختم الكلام كما وعدت بذكر البرهان « الأسدّ الأخصر » بإختصار ليتم بحثنا على معرفة الله جل جلاله .

قال صدر المتألهين في الأسفار عند سرد البراهين على بطلان التسلسل : التاسع (من البراهين) البرهان الأسدّ الأخصر للفارابي وأنه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل ، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من وراءها موجوداً من

قبل ، فإذن بداهة العقل قاضية بأنه لا بد من أن يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء مّا بعده » .

يعني : حكم أحد المعلولات حكم الجميع ، فإذا فرضنا سلسلة لا متناهية من المعلولات كان الجميع كالواحد فكما أن المعلول الواحد محتاج بالضرورة إلى العلة ، كذلك الجميع محتاج بالضرورة إلى علة هي علة العلل وهو واجب الوجود جلّ ثناؤه وعظمت آلاؤه .

الدكتور حسن محمود أبو عليوي

الفارابي

فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني

ـ حياته وآثاره :

من هو ؟ هو علم من أعلام الإسلام ومن بناة الحضارة العربية ، كان له باع طويل في الفلسفة والموسيقى والمنطق ، ويعدّه الأتراك فيلسوفاً تركياً بالنسبة لأصله وموطنه .

ولد أبو نصر الفارابي محمد بن أحمد بن طرخان بن أوزلغ في مدينة وسيج إحدى مدن فاراب ، أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية ولاية في حوض سيرداريا[1] . هو تركي العنصر والبيئة ، كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرّخين ، وكانت ولادته سنة ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م على وجه التقريب ، بينما يرى

(١) دخلها الإسلام في عصر السامانيين ، بعد أن غزا نوح بن أزاد مدينة أسبجاب سنة ٢٢٥ هـ / ٨٤٠ م ، أي قبل مولد الفارابي بخمس وثلاثين سنة تقريباً .
الدكتور عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ـ الجزء الثاني ـ ص ٩٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ١ ـ بيروت ـ ١٩٨٤ .

البعض أنها كانت سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٤[٢] . هو الحكيم الشهير ، من أعظم فلاسفة الإسلام ، وثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية يلقّب بـ « المعلّم الثاني » في مقابل أرسطو طاليس الملقّب بـ « المعلم الأول » .

رحل الفارابي عن بيئته طلباً للعلم والثقافة ، فقصد إيران بادىء الأمر فتعلّم اللغة الفارسية ، ثم انتقلت به الأسفار إلى بغداد عاصمة الثقافة في تلك الفترة فتعلّم فيها اللغة العربية وأتقنها ، ويقال : إنه كان يعرف عدا اللغة التركية والعربية لغات أخرى كاليونانية واللاتينيّة .

لّما دخل بغداد كان فيها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ، وهو شيخ كبير ، قرأ عليه الطلاب المنطق من كتاب أرسطو في المنطق ، وهو يملي على تلامذته شرحه . وكان الفارابي يحضر حلقته في جملة تلامذته . كما درس في بغداد : الطب والرياضيات والفلسفة ، وأقام فيها فترة ، ثم رحل إلى مدينة حرّان ، وفيها مدرسة شهيرة ، تلقّى الفارابي فيها أطرافاً من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها ، هي شخصية يوحنا بن حيلان الشهير بعلم المنطق ، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان[٣] .

ثم قفل راجعاً إلى بغداد ، حيث ألّف فيها معظم كتبه ، وتبحّر فيها بعلوم الفلسفة ، واطّلع على كتب أرسطو ، فاستخرج معانيها ، ووقف على أغراضها ، تفوّق على أقرانه ، في التحقيق وإظهار الغوامض المنطقية ، وكشف أسرارها ، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانماء التعاليم ، فجاءت كتبه المنطقية والطبيعية والإلهية الغاية الكافية والنهاية الفاصلة[٤] .

(٢) السيد محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٩ /١٠٣ ، تحقيق حهن الأمين ، دار التعارف ط ١ - بيروت ١٩٨٦ - يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ١ /٢٩٢ - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٨١ .

(٣) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ٢ /٩٤ - يوحنا بن حيلان : حكيم نصراني توفي في خلافة المقتدر العباسي .

(٤) السيد محسن الأمين أعيان الشيعة ٩ /١٠٦ .

كان فيلسوفاً كاملاً على مـذهب الشيعة الإمـامية ، يستـدل على ذلـك من خلال مؤلفاته لأنه يقـول بعصمة الأئمـة (عليهم السلام)[٥] . فـاق الكندي في كثـير من العلوم وخاصـة في المنطق والفلسفـة ، وألّف فيها كتبـاً لم يسبقـه إليهـا أحد[٦] .

كما برع في الموسيقى والغناء ، حتى أصبح لا يضاهيـه فيها أحـد ، ويقال إن القانون من اختراعه .

ثم انتقـل إلى حلب في سنة ٩٤١ م ، فقـدم على سيف الـدولة الحمـداني وأقام عنده مدّة يعيش في عزلة بزيّ أهل التصوف ، يعيش حياة هادئة متقشّفة ، بعيداً عن ضوضاء الحياة وصخبها برغم وجوده في عصر من أزهر عصور النهضة الأدبية والفكرية .

أكرمه سيف الدولة وقدّمه ، وعرف منزلتـه العلمية ، انتقـل إلى دمشق ، وبعد ذلك توفي سنة ٣٣٨ هـ / ٩٤٩ م ، ذكر الفارابي في كتابه الموسوم بالسياسة المدنية أنه ابتدأ تـأليفه في بغـداد وأكمله بمصر ، ثم عاد إلى دمشق ، وتـوفي فيها سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م[٧] .

---

(٥) المصدر السابق ٩ / ١٠٤ .

(٦) الكنـدي : هو أبـو يوسف يعقـوب بن إسحاق الكنـدي ، ينتهي نسبه إلى « يعـرب بن قحطان » لم تعـرف سنة ولادتـه ووفاتـه ، ويرجّـح أنه ولـد سنة ١٨٥ هـ / ٨٠١ م ، عـاش في القرن الثـالث الهجري التاسع الميلادي ، دعي بالفيلسوف العـربي ، كان عـظيم المنزلـة عند المأمون والمعتصم ، اشتهر بالطّب والفلك والرياضيات ، نقل مؤلفات أفلاطون وأرسطو إلى العربية .
الفلسفة الأولى للكندي ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني ـ دار التقدم العربي ودار الكتاب الحديث ط ٢ ـ بيروت ١٩٨٦ .
أنظر السيد محسن الأمين ، أعيان الشيعة ١٠ / ٣٠٧ .

(٧) مـات عند سيف الـدولة في خـلافة الـراضي ، وصلى عليـه سيف الدولـة في خمسـة عشر رجـلاً من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .
السيد محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٩ /١٠٦ .
بينـما يرى عبـد الرحمن : أنـه خـرج من دمشق في جمـاعـة إلى عسقـلان عـلى السـاحـل الجنـوبي في فلسـطين ، فهاجمتـه عصابـة من اللصوص ، وقتـل الفارابي ونقـل جثـمانـه إلى دمشق ـ مـوسـوعـة الفلسفة ٢ /٩٦ .

عاش الفارابي في صفوف الكادحين المغمورين من أبناء الحياة ، والذين يصنعون تاريخها قدّم « المعلم الثاني » للإنسانية أجلّ الخدمات الفكرية ، فعلى سواعد « ناطور البستان الفقير ، الذي كان يستضيء الليل بقنديل للحارس » أضاء الفكر الإنساني بعبقريته ونبوغه .

كان الفارابي قوي الذكاء ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدّمين ، دائم الإشتغال بالحكمة والنظر فيها والتطلع إلى آراء المتقدمين وشرح معانيها . يحب العزلة والإنفراد بنفسه ، فلا يجالس الناس . كان زاهداً في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن يعيش من أربعة دراهم فضة يجريها عليه سيف الدولة الحمداني ، اقتصر عليها لقناعته ، يصف ابن خلكان طريقة عيشه قائلاً : « كان زريّ الملبس ، يلبس أحياناً قلنسوة بلقاء ، مكبّاً على التحصيل ، زاهداً في أمور الدنيا . . . وكان مدّة مقامه بدمشق لا يكون إلاّ عند مجتمع ماء ، أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه »[٨] .

ـ آثاره ومؤلفاته :

ألّف الفارابي بالمنطق والفلسفة والرياضيات والطبّ والنبات والموسيقى ، وتعتمد شهرته الفلسفية على شروحه وتعليقاته على مؤلفات أرسطو « المعلم الأول » .

كان غزير الإنتاج ، واسع الثقافة ، دقيقاً في سبر أغوار الفلسفة والمنطق ، وإيضاح مقاصدهما سار على نهجه الكثير من المفكرين . بلغت مؤلفاته حوالي الثمانين بين كتب ورسائل وشروح ، غير أن معظمها فقد ، ولا يزال منها حتى الآن حوالي الأربعين : منها واحد وثلاثون مؤلفاً باللغة العربية ، وستة بالعبرية ، واثنان باللاتينيّة[٩] ، ويقرّر « جب » أنّ تأليفه في الطب والموسيقى أصبحت مقاييس لمن بعده ، وأنّ آثاره في الفلسفة العربية هي التي خلّدت اسمه .

(٨) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ٤/٢٤٢ ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٨ .

(٩) السيد محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٩ /١٠٧ ، حيث ينقل عن المستشرق « جب » .

وسنحاول تصنيف مؤلفاته وحصرها باختصار حسب موضوعاتها :

في المنطق :

- رسائل : ٢٥ رسالة .
- شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً .
- شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧ .
- دفاع عن أرسطو .
- دفاع عن بطليموس واقليدس .
- تصنيف العلوم .
- ما بعد الطبيعة .
- الأخلاق والسياسة .
- الموسيقى وفن الشعر[١٠] .

معظم هذه المؤلفات مفقودة .

وقد ذكر مؤلفاته بالتفصيل الدكتور عبد الرحمن بدوي في الجزء الثاني من الموسوعة الفلسفية ، كما ذكرها : ابن أبي أُصَيْبِعة في « عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء » م ٢ ص ١٣٨ .

والقِفْطي في « أخبار العلماء » ص ١٨٢ .

بعضها مطبوع في أوروبا ، وفي الشرق ، والبعض الآخر لا يزال مخطوطاً في مكتبات الشرق وخزائن الغرب .

أولاً الكتب المطبوعة[١١] :

١ ـ آثار أهل المدينة الفاضلة ، كتاب فلسفة ، طُبع في لندن سنة ١٨٩٥ ، وفي مصر عدّة مرّات .

---

(١٠) عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ٢ /٩٥ .

(١١) ذكرت هذه المؤلفات عند يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ١ /٢٩٢ .

٢ - الإبانة عن غرض أرسطو طاليس ، في كتاب ما بعد الطبيعة ، طُبع في مصر ضمن مجموعة سنة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م .

٣ - الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، طبعه المستشرق ديتْريشي في ليدن سنة ١٨٩٠ م .

٤ - رسائل الفارابي ، وهي سبع رسائل في موضوعات فلسفية مختلفة .

٥ - عيون المسائل ، في المنطق ومبادىء الفلسفة ، مع شرح وجيز وترجمة للمؤلف ، المكتبة السلفية ، مصر ، سنة ١٩١٠ م .

٦ - احصاء العلوم ، طبع مراراً في مصر وسواها ، وآخر طبعة ظهرت بعناية الدكتور عثمان أمين في ١٤١ ص ، مصر سنة ١٩٤٩ م .

٧ - كتاب الموسيقى ، طبع منه بعض الأقسام ، المستشرق لاند ، في ليدن سنة ١٨٨٤ م .

٨ - مبادىء الفلسفة القديمة مجموعة تحتوي على :
أ - كتاب ما ينبغي أن يقدّم قبل تعلّم فلسفة أرسطو .
ب - كتاب عيون المسائل في المنطق ، مطبعة المؤيّد ، سنة ١٩١٠ م .

٩ - رسالة في العقل : بتحقيق الأب بويج ، يقع في ٤٨ ص من القطع الكبير مع مقدمة بالفرنسية - المطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة ١٩٣٨ م .

١٠ - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، نشره الدكتور محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، سنة ١٩٦٨[١٢] .

١١ - تجريد رسالة الدعاوي العلمية ، نشر في حيدر آباد - الهند - سنة ١٣٤٥ هـ / ١٩٣٠ م .

١٢ - في الدفاع عن أرسطو .

---

(١٢) ذكرت هذه الكتب عند عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ٢ /٩٦ .

أ ـ الردّ على يحيى النحوي فيما ردّ به على أرسطو طاليس .
ب ـ كتاب الردّ على جالينوس فيما تأوّله من كلام أرسطو طاليس على غير معناه ـ نشرا في كتاب « رسائل فلسفية » بنغازي ـ ليبيا ـ ١٩٧٣ م .

١٣ ـ في الدفاع عن أفلاطون .
كتاب « جوامع كتاب النواميس لأفلاطون » نشره فرنشسكو جبريلي في لندن سنة ١٩٥٢ ـ كما نشر في طهران مع كتاب « أفلاطون في الإسلام » سنة ١٩٧٤ .

١٤ ـ السياسات المدنية ـ نشره فوزي متري النجار ـ في بيروت سنة ١٩٦٤ م .

١٥ ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر ـ نشر مع كتاب : « أرسطو طاليس : فن الشعر » القاهرة ـ سنة ١٩٥٣ .

مناحي فلسفته :

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين إطلاعاً على الفلسفة اليونانية ، فقد عرف الكثير من نصوصها ، عندما ترجمها إلى العربية ، وعرف تاريخ مدارسها ، وكان أول مفسّر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو . وقد عرض لنا بإيجاز تاريخ الفلسفة اليونانية : « إنّ أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة أرسطو طاليس ، بالإسكندرية إلى آخر أيام المرأة »[١٣] .

كانت فلسفة الفارابي ذات نزعة أفلاطونية ، وكان أهم ما يسعى إليه التوفيق بين فلسفة أرسطو وأفلاطون ، غير أنه ظل قوي الإعتقاد بحقيقة الإسلام ، وعمل جهده للتقريب بين الفلسفة اليونانية كوحدة تامة ، وبين المعتقدات الإسلامية ، وأكثر كتبه أهميّة كتاب « المدينة الفاضلة » الذي حاكى فيه « جمهورية أفلاطون » ، حيث أراد الجمع بين الدين والدولة[١٤] .

ومن كتبه المهمة « إحصاء العلوم » والتعريف بأغراضها ، ويعتبر أول

(١٣) المقصود بالمرأة ، الملكة كليوباترا (٦٩ ـ ٣٠ ق . م) .
ذكر هذا النص عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ص ٩٦ ، نقلاً عن ابن أبي أصيبعة .
(١٤) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي م ١ ص ٢١٠ .

موسوعة في الشرق ، حيث يتحدث عن : أ ـ العلم الإلهي وأجزائه . ب ـ البرهان على وجود الله (برهان الممكن والواجب) يفرّق الفارابي بين الممكن والواجب . وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في كتبه (النجاة ، الشفاء والإلهيات) ، كما سيأخذه القديس توما . وقد أورد الفارابي صورة البرهان في كتابه « شرح رسالة زينون الكبير » (طبع حيدر آباد سنة ١٩٣٠ م) .

وشرح الفارابي باسهاب (كيفية صدور الموجودات عن الأول) أي نظرية الفيض في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » وقد فسّره تفسيراً أفلاطونياً على أساس فكرة الصدور ، أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض .

ثم تحدّث عن المدينة الفاضلة بالتفصيل وعن رئيسها وخصاله ، وشرح مضادات المدينة الفاضلة .

كانت مدينة الفارابي الفاضلة مرآة صادقة للحياة الإجتماعية والسياسيّة ، وقد أقيمت على دعائم إسلامية ، واستمدّت مقوّماتها من منابع قرآنية ونبوية ، إلى جانب ما أقيمت عليه واستمدت منه ، من الفكرة الأفلاطونية عن الجمهورية .

كان الفارابي فيلسوفاً اجتماعياً وسياسيّاً ، فكانت نظرته الإجتماعية والسياسيّة أبعد آفاقاً وأوسع نطاقاً ؛ بحيث لم تقف عند حدود الفرد في مجتمعاته الصغيرة والكبيرة ، وإنما هي تتجاوز هذه المجتمعات إلى المجتمع الأكبر الذي يشمل أفراد الإنسانية جمعاء ، وجعلهم أمة واحدة فاضلة تنطوي على أسمى معاني الحق والخير ، حتى قال الدكتور جميل صليبا : إن الفارابي بمدينته كان أوسع أفقاً وتصوّراً من فلاسفة اليونان[١٥] .

---

(١٥) السيد محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٩ /١٠٦ .
هناك كتب كثيرة خاصة بالفارابي نذكرها على سبيل الإفادة :
ـ الدكتور عمر فرّوخ : الفارابيان ، الفارابي وابن سينا ـ طبع بيروت .
ـ الشيخ مصطفى عبد الرزاق ـ فيلسوف العرب والمعلم الثاني ـ في ١٢٥ ص ـ مصر ـ سنة ١٩٤٥ .

رحم الله الفارابي ، الفيلسوف الإسلامي الكبير ، الملقّب بالمعلم الثاني بعد أرسطو ، فهو جدير بالتكريم عن طريق إحياء ذكراه وتسليط الأضواء على مكانته .

ـ الخوري الياس فرح ، الفارابي ، مطبعة الآباء المرسلين اللبنانيين ـ جونية ـ ١٩٣٧ .
ـ شخصيات ومذاهب فلسفية ـ دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ـ ١٩٤٥ .
ـ الدكتور عثمان أمين : احصاء العلوم للفارابي ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٤٩ .

الأستاذ مروان العطية

الفارابي
وكتابه إحصاء العلوم

لا خلاف بين المؤرخين في أن اسم الفارابي « محمد » وأنه ملقّب « بأبي نصر » وقد اختلفوا بعد ذلك في نسبه : فمنهم من يقول هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوْزَلغ ابن طرْخان ، كما في « عيون الأنباء »[1] لإبن أبي أُصيبعة . ومنهم من يقول : هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ كابن خلّكان[2] ؛ ومنهم من يقول : هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان كالقفطي[3] والبيهقي[4] ؛ ومنهم من يقول : هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان كابن النديم في الفهرست[5] ؛ ومنهم من يقول : هو أبو نصر محمد بن محمد ابن نصر كصاعد في الطبقات[6] . ويقول صاعد في موضع من كتابه أبو نصر

(١) عيون الأنباء لإبن أبي أصيبعة ص ٦٠٣ .

(٢) وفيات الأعيان لإبن خلكان ١٥٣/٥ .

(٣) تاريخ الحكماء للقفطي ١٨٢ .

(٤) تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ٣٠ .

(٥) الفهرست للنديم ٣٢١ .

(٦) طبقات الأمم لصاعد ٨٣ .

محمد بن نصر[٧] .

فلا اتفاق على تسمية آبائه على ترتيبهم . وإذا كان اسم أبيه موضع خلاف فلا غَرْوَ أن أحداً من المؤرخين لم يشر إلى اسم أمّه ولا إلى نسبها .

وأكثر المترجمين للفارابي يذكرون أنه تركي . لكن صاحب طبقات الأطباء[٨] يقول : « وكان أبوه قائد جيش وهو فارسيّ المنتسب » . ولا سبيل إلى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما .

وإذا صح أنّ أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بذكرهم التاريخ . ولعلّ فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال .

ولم يقف الخلاف في أمر الفارابي عند حدّ التضارب في نسبه ؛ فقد اختلف المؤرخون في وطنه الأول أيضاً .

والفارابي منسوب إلى فاراب ولم يشذ عن القول بذلك إلا ابن النديم في الفهرست[٩] ، فإنه يقول : أصله من الفارياب من أرض خراسان ، وإلاّ البيهقي في كتابه المخطوط في تاريخ الحكماء ، فإنه يذكر أنّ الفارابي من فارياب (تركستان) . لكنّ النسبة إلى فارياب هي فاريابّي . وقد ذكر معجم البلدان[١٠] أسماء جماعة من الأئمة نسبوا إليها منهم محمد بن يوسف الفاريابي[١١] .

وفاراب التي ينتسب إليها فيلسوفنا ، وتسمى باراب أيضاً ، هي ناحية

---

(٧) طبقات الأمم لصاعد ٤٧ .

(٨) عيون الأنباء ٦٠٣ .

(٩) الفهرست ٣٢١ .

(١٠) معجم البلدان (فارياب) ٤/٢٢٩ .

(١١) هو محمد بن يوسف بن واقد الصيني بالولاء ، التركي الأصل ، أبو عبد الله الفارياب : كان عالماً بالحديث ، من الحفاظ ، أخذ بالكوفة عن سفيان ، وقرىء عليه بمكة ، ونزل قيسارية بفلسطين ، وتوفي بها سنة ٢١٢ هـ .

كبيرة واسعة وراء نهر جيحون (أموداريا) ، كذا يقول ياقوت عند الكلام على باراب[١٢] ، ولكنّه يقول عند ذكر فاراب[١٣] : « ولاية وراء نهر سيحون (سرداريا) في تخوم بلاد الترك وهي أبعد من الشاش قريبة من بلاد ساغون ، ومقدارها في الطول والعرض أقلّ من يوم ، إلاّ أن بها منعة وبأساً وهي ناحية سبخة لها غياض ولها مزارع في غرب الوادي تأخذ من نهر الشاش » .

والشاش هي مدينة بما وراء النهر ثم ما وراء نهر سيحون متاخمة لبلاد الترك . ويتبين من ذلك أن لا خلاف بين عبارتي ياقوت ، فإن « فاراب » وراء نهري جيحون وسيحون معاً ، ثم إنّ فاراب على جانبي الفرع الأكبر لنهر سيحون وهي في طرف بلاد الترك « تركستان » .

ويقول ابن حوقل[١٤] (نحو سنة ٣٦٧ هـ ٩٧٧ م) : إنّ على الشاطىء الغربي من سرداريا كانت توجد مدينة « وسيج » التي ولد بها الفيلسوف أبو نصر الفارابي والمستشرقون يعتمدون هذا القول . لكنّ كثيرين من مؤلفي العربية كالقفطي وابن أبي أصيبعة وابن خلّكان صرّحوا بأنّ الفارابي من مدينة فاراب .

وقال ابن خلّكان[١٥] إن هذه المدينة تسمى في عهده « أُطرار » . ويقول الأستاذ بارتولد في الفصل الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية[١٦] : « إن الأصطخري الذي وجد في أوائل القرن العاشر يذكر أن قصبة ولاية فاراب كانت مدينة تسمى « قَدَر » في شرقي نهر سرداريا على نصف فرسخ من مجراه ، وعلى الشاطىء الغربي من هذا النهر على فرسخين دون « قَدَر » توجد « وسيج » التي هي حصن صغير » .

أما المقدسيّ الذي نبغ في أواخر القرن العاشر الميلادي فهو يذكر أن قصبة

---

(١٢) معجم البلدان (ياراب) ١/٣١٨ وانظر أيضاً الأنساب للسمعاني ٢/٢٦ .

(١٣) معجم البلدان (فاراب) ٤/٢٢٥ .

(١٤) صورة الأرض لإبن حوقل ٣٣٠ .

(١٥) وفيات الأعيان ٥/ت . دظ .

(١٦) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة البهية) ٢/٤ .

« فاراب » كانت تسمى باسم الولاية ، وعنده أنّ « قَدَر » مدينة حديثة النشأة .

ويرجح الأستاذ « بارتولد » أن تكون فاراب التي لم يذكرها ابن حوقل ولا الأصطخري هي المدينة الحديثة النشأة .

أما « قَدَر » فهي المدينة القديمة ، « أطرار » هي نفس مدينة « فاراب » وهي أحدث منها .

وعلى ذلك فالراجح أنّ الفارابي ولد بوسيج كما ذكره ابن حوقل ، ونُسب إلى ولاية فاراب لا إلى المدينة المسماة بهذا الإسم التي حلت محل مدينة « قَدَر » ثم حلت محلها « أطرار » .

مولده ونشأته :

ولسنا نعرف مولد الفارابي إلا بالتقريب استنتاجاً مما ذكره المؤرخون في وفاته فقد ذكر ابن خلكان[١٨] أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ - ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة ويكون إذاً مولده حول سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٢ - ٨٧٣ م) .

ولا يُعرف شيء عن طفولته وشبابه . إنما يقول المؤرخون : إنّه خرج من بلده وانتقلت به الأسفار ، إلى أن وصل بغداد وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي فتعلم اللسان العربي وأتقنه ، ثم اشتغل بعلوم الحكمة على أبي بشر متّى بن يونس[١٩] ، وهو مسيحي نسطوري معروف بين تراجمة الكتب اليونانية وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره ، وعلى الطبيب المنطقي المسيحي يوحنا بن حيلان[٢٠] . ولم يذكر له المؤرخون أساتذة غيرهما .

وإذا كنا لا نعرف التاريخ الذي خرج فيه الفارابي من بلده ولا التاريخ الذي وصل فيه إلى بغداد ، فإنا نستطيع أن نتلمس بعض هذه التواريخ استنباطاً من ثنايا كلام المترجمين للفارابي .

---

(١٧) أحسن التقاسيم للمقدسي ٣٧٧ .

(١٨) وفيات الأعيان ١٥٦/٥ .

(١٩) انظر ترجمته في الفهرست للنديم ص ٣٢٢ .

(٢٠) انظر عيون الأنباء ص ٦٠٥ وتاريخ الحكماء ١٨٢ .

يقـول صاعـد في « طبقات الأمم »[٢١] : « أخـذ ـ أيْ الفارابي ـ صنـاعـة المنطق عن يوحنـا بن جيلانيّ المتـوفى بمدينـة السلام في أيـام المقتدر » . والخليفـة المقتدر توفي سنة ٣٢٠ هـ ـ ٩٣٣ م . ويقول ابن خلكان[٢٢] : إن الفارابي ارتحـل من بغداد إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان فأخذ عنه طرفاً من المنطق .

ويؤخـذ من ذلك أنّ يـوحنا كـان يشتغل بحـران أولاً ثم انتقل إلى بغـداد ومات بها قبل سنة ٣٢٠ هـ . أمـا أبو بشر متّى بن يـونس فقد كـان شيخاً كبيـراً يقرأ في بغداد كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويملي على تـلامذتـه شرحه ، فحضر أبو نصر دروسه زمناً قبل انتقاله إلى حران . ولعلنا نستطيع أن نقـدر زمن درسه ببغـداد ، ثم اشتغالـه بحران ، ثم انتقـال أستاذه يـوحنـا بن حيـلان إلى بغـداد ومقامه فيها إلى أن مات بنحو عشر سنين فيكـون دخول الفـارابي إلى بغداد لأول مرّة حوالي سنة ٣١٠ هـ . ولا يكون هذا الفرض جـزافاً إذا راعينـا ما ينقله ابن أبي أُصيبعة من أنّ الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج[٢٤] فيقرأ عليه صناعة النحـو وابن السراج يقرأ عليـه صناعـة المنـطق وأبـو بكـر بن السراج تـوفي سنـة ٣١٦ هـ . فـلا بدّ أن يكـون تبادل التعليم بينـه وبين الفـارابي قبل وفـاته بست سنـوات على الأقـل ، خصوصـاً إذا روعي ما لاحـظه بعض المشتغلين بـدراسـة تـاريخ النحـو من أن ابن السراج قد تـأثر في مؤلفـاته النحـوية بـأساليب المنـطق وقواعده .

وفاته :

توفي الفارابي بدمشق سنة ٣٣٩ وصلى عليه سيف الدولة في أربعة أو خمسة عشر من خوّاصه ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .

---

(٢١) طبقات الأمم ٨٣ .

(٢٢) وفيات الأعيان ١٥٤/٥ .

(٢٣) عيون الأنباء ٦٠٦ .

(٢٤) هـو محمد بن السري بن سهـل ، أبو بكـر ابن السراج : أحد أئمـة الأدب والبهيـة تـوفي في سنـة ٣١٦ هـ .

(٢٥) انظر في وفاته نزهة الألباب ٢٤٩ والوافي بالوفيات ٨٦/٣ .

كذلك ذكر المؤرخون وفاة أبي نصر وكلامهم يدل على أنه مات بدمشق موتاً طبيعياً . لكن البيهقي في كتابه المسمى تاريخ الحكماء روى عن موت الفارابي رواية هذا نصها :

« وقد سمعت من أستاذي رحمه الله أن أبا نصر كان يرتحل من دمشق إلى عسقلان واستقبله جماعة من اللصوص الذين يقال لهم القبان . فقال لهم أبو نصر خذوا ما معي من الدواب والأسلحة والثياب واخلوا سبيلي . فأبوا ذلك وهموا بقتله فلما صار أبو نصر مضطراً ، ترجّل وحارب حتى قتل ومن معه . ووقعت هذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع ، فطلبوا اللصوص ، ودفنوا أبا نصر ، وصلبوهم على جذوع عند قبره . وبعض من لم يكن له معرفة بالتواريخ يحكي أن أبا نصر قد عراه الماليخوليا[٢٦] ، ومرّ على شطّ دجلة رجل يبيع التمر ، فقال له كيف تبيع التمر فأجاب الرجل بكلام غير ملائم فضربه ، وقال أسألك عن الكيف ، وأنت تجيب عن الكم » .

ولو صحّت حكاية قتل الفارابي لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه كأبي الحسن علي المسعودي[٢٧] المتوفي سنة ٣٤٦ هـ . ٩٥٧ م . على أنّا لاحظنا في ترجمة البيهقي للفارابي خلطاً تاريخياً يزعزع الثقة بها وهذه الرواية المنقولة عن قتل الفارابي تشبه أن تكون تحريفاً لما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي[٢٨] الشاعر المشهور في عودته من بلاد فارس إلى الشام سنة ٣٥٤ هـ .

الفيلسوف الشاعر :

روى ابن خلكان وابن أبي أصيبعة أن هناك بعض أشعار تنسب إلى

---

(٢٦) تاريخ حكماء الإسلام ٣٠ .

(٢٧) صاحب كتاب مرونة الذهب .

(٢٨) مالىء الدنيا وشاغل الناس وأكبر شعراء البهية المقتول سنة ٣٥٤ هـ .

الفارابي . فقد روى الأول في « وفيات الأعيان »[٢٩] هذه الأبيات :

أخي خَلِّ حَيِّزَ ذي باطلٍ … وَكُنْ للحقائِقِ في حَيِّزِ
فما الدار دار مقام لنا … وما المرء في الأرض بالمعجزِ
ينافس هذا لهذا على … أَقَلَّ مِنِ الكَلِمِ المُوجَزِ
وهل نحن إلا خطوط وقعن … على نقطة وقْع مستوفزِ
محيط السماوات أولى بنا … فماذا التنافسُ في مَرْكَزِ

وهذه الأبيات رواها أيضاً ابن أبي أُصيبعة[٣٠] . ولكنّ ابن خلكان نفسه يشك في نسبتها إلى الفارابي . ويقول في ذلك : « ورأيت هذه الأبيات في الخريدة[٣١] منسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الملك الفارقي البغدادي الدار » .

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية ضمن دعاء أورده على لسان الفارابي ، هي :

يا علة الأشياء جمعاً والذي … كانت به عن فيضه المتفجر
ربّ السموات الطباق ومركز … في وسطهن من الثرى والأبحر
إني دعوتك مستجيراً مذنباً … فاغفر خطيئة مذنب ومقصّر
هذّب بفيض منك ربّ الكل من … كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروى أيضاً هذه الأبيات[٣٢] :

لما رأيت الزمان نكساً … وليس في الصحبة انتفاع
كلّ رئيس به ملال … وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضاً … به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً … لها على راحتي شعاع

---

(٢٩) وفيات الأعيان ٥/١٥٦ .

(٣٠) عيون الأنباء ص ٦٠٧ و ٦٠٨ . والقطعة بعدها تجدها في الصفحة ٦٠٦ .

(٣١) خريدة القصد (قسم شعراء الشام) ٤٣٢ مع خلاف في رواية الأبيات وينقص عنها رواية البيت الرابع .

(٣٢) عيون الأنباء ص ٦٠٧ .

لي من قواريرها ندامى ومن قراقيرها سماع
وأجتني من حديث قوم قد أقفرت منهم البقاع

وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق[٣٣] بعض أبيات شعرية للفارابي عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة ، مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) ، هي :

بزجاجتين قطعت عمري وعليهما عوّلت أمري
فزجاجة ملئت بحبر وزجاجة ملئت بخمر
فبذي أدوّن حكمتي وبذي أزيل هموم صدري

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثاني لا يعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره . ذلك أن ما في أيدينا من كتب للفارابي نفسه لا يشير إلى شيء من ذلك . وكل اعتمادنا في هذا الموضوع على كتب المؤرخين ، وقد شك ابن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ، في الأبيات التي رواها منسوبة إلى الفارابي . ويضيف مصطفى عبد الرازق[٣٤] إلى ذلك قوله : « نحن نشك في صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابي ، لما في أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما في معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » .

وقد يكون للفارابي شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية . ولكننا قبل الكشف عن هذه الآثار والعثور على نصوص صحيحة لا نستطيع أن نجزم بأنه كان شاعراً . ومن يدري لعل البحث العلمي يكشف عن هذا الموضوع في يوم من الأيام .

نظرة في فلسفة الفارابي :

وأظهر ما يستوقفنا في حياة الفارابي أنه كان رجلاً يميل إلى التأمل والنظر

(٣٣) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٦٦ .
(٣٤) المرجع السابق ص ٦٧ .

ويؤثر العزلة والهدوء فقد بدأ شبابه متفلسفاً ، وقضى كهولته متفنناً ، وختم حياته متصوفاً :

١ ـ التوفيق بين أفلاطون وأرسطو :

كان الفارابي يرىٰ في الفلسفة اليونانية رأياً يبدو لنا اليوم عجيباً : كان يراها فلسفة واحدة في صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها . ولما كان أفلاطون وأرسطو في نظره الإمامين الممثّلين للفلسفة اليونانية فمذهباهما عنده مذهب واحد على الحقيقة . وإذا كانت هنالك مسائل كثيرة يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين ، فالفارابي لا يعدّه خلافاً جوهرياً ، ما دام الإتفاق واقعاً على الأصول والمقاصد . إنما يسلّم الفارابي باختلاف أفلاطون وأرسطو في أمرين : في منهجهما التعليمي وفي سلوكهما العملي . أما من حيث المنهج فالفارابي يلاحظ أن أفلاطون لم يدوّن كتبه إلا أخيراً ، وأنه عمد في كلامه إلى الرموز والإشارات صوناً للحكمة ، وضنّاً بها على من لم يكن من أهلها ، في حين أن أرسطو جرىٰ على منهج التقرير والتدوين والإيضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك العملي فأفلاطون في نظره رجل تزهد وتخلىٰ عن الدنيا وشواغلها في حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيا والتمس أسبابها وخيراتها[٣٥] .

وقد يعجب القارىء العصري للفارابي كيف تورّط في نظريته تلك ، فخلط بين مذهبين متعارضين متميزين كالمذهب الأفلاطوني والمذهب الأرسطاطاليسي ، وأحدهما مذهب مثالي ممعن في المثالية ، والثاني واقعي يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية ، فمن المعلوم أن أفلاطون قد رأى أنه لا وجود للأفراد والأشخاص والمحسوسات ، لأنها متغيرة ، وإنما الموجود حقيقة هو « المثال » أو المعنى الكلي العام المجرد من المشخصات الحسية : فالمعنى الكلي

(٣٥) انظر : الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين » طبع الخانجي سنة ١٨٠٧ من ٥ ـ ٨ وانظر أيضاً : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٧ إذ يقول في آخر الكتاب : والفلسفة التي هذه صنعتها إنما تأدت إلينا عن أفلاطون وعن أرسطو طاليس . . . فتبين من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد ، وأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة بعينها » .

للإنسان أو « مثال » الإنسان هو الماهية الثابتة للناس على اختلافهم . وبهذه المثالية شاد أفلاطون المذهب المثالي المشهور .

أما أرسطو فرأى ، خلافاً لأستاذه ، أن الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها : فمثلاً سقراط هو سقراط لا بما يشترك فيه مع جميع الناس ، بل بما يخصّه ويميّزه ممن عداه . وبذلك كان أرسطو في فلسفته أقرب إلى الواقع الملموس وألصق بعالم الشهادة ، في حين أن أفلاطون كان كثير التعلق في عالم المثل(٣٦) .

وهذا ما فات الفارابي أن يراه من تعارض بين المذهبين اليونانيين : ولكن يبطل العجب إذا علم السبب ، والسبب بسيط : وهو أن الفارابي في محاولته التوفيق بين رأيي الفيلسوفين اليونانيين أخذ يستشهد بكتاب مشهور هو « أثولوجيا أرسطو طاليس » ، وظنّ أن هذا الكتاب لأرسطو حقيقة ، ولم يخطر بباله كما لم يخطر ببال أحد من مفكري ذلك العصر أن نسبة الكتاب إلى أرسطو خطأ وإنما هو شذرات من كتاب « التاسوعات » الإسكندراني « أفلوطين » شيخ الإفلاطونية الجديدة(٣٧) .

٢ - التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام :

وأعجب من هذا أن تجد الفيلسوف العربي ، بعد أن حاول أن يثبت اتفاق مذهبي أفلاطون وأرسطو باعتبارهما ممثّلين للفلسفة القديمة يحاول محاولة جديدة وهي أن يثبت أن لا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى(٣٨) . وتعليل ذلك يسير أيضاً : فالفارابي كان فيلسوفاً ومسلماً في آن واحد أعني أنه كان موقناً بجلال الفلسفة من جهة ومؤمناً بكمال الإسلام من جهة أخرى فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان لأن كلاً منهما حقّ ، والحق لا يخالف الحق . وإن شئنا قلنا الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين ، وكل ما في الأمر أن الفلسفة في سعيها

(٣٦) راجع تفصيل ذلك في كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » ليوسف كرم ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٧٢ .

(٣٧) انظر Plotin, Ennéades, IV- VI .

للوصول إلى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التي يعمد إليها الدين : ففي حين أن الدين يلجأ إلى طرق التخيل والإقناع النفسي . تلجأ الفلسفة إلى المعقولات والبرهان المنطقي ، وبينما الفلسفة بطبيعتها تتجه إلى « الخاصة » و « أصحاب الأذهان الصافية » ، نجد الدين إنما يتجه إلى الكافة والجمهور على حسب ما يطيقون .

تصنيف العلوم عند الفارابي من خلال كتابه العظيم : « إحصاء العلوم » :

العلوم ، عند الفارابي ، ثمانية أصناف ، وقد راعى في سردها ترتيباً معيناً ذكره في كتبه « التنبيه على سبيل السعادة » و « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » و « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وخلاصة مذهبه في هذا الموضوع ، هو أن السعادة غاية كل إنسان ، إذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى، ذلك أنها كمال وخير. والسعادة لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالإتفاق ، بل تأتي بالإكتساب . وهي تتوقف على جودة التمييز ، فمن هذه الجودة يحصل للإنسان معارف يمكن وضعها تحت صنفين :

١ ـ صنف يُعلم ولا يفعل ، مثل علمنا أن العالم محدث ، أو أنّ الله واحد .
٢ ـ صنف يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن العدل جميلٌ ، أو أن علم الطب يكسب الصحة .

وتندرج تحت كل صنف من الصنفين صنائع تجوّزه ، وبذا تصبح الصنائع صنفين :

١ ـ صنف يقع به علم ما يعلم فقط .
٢ ـ وصنف يقع به علم ما يمكن أن نعمل ، ويعطينا القوة على عمله .

والصنف الأخير قسمان :

١ ـ قسم يتصرف به في البدن ، مثل الطب والتجارة والفلاحة .

٢ ـ وقسم يعرف به الإنسان أيّ السِّير أجود ، ويتمّيز بـه أعمال البّر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها .

ولما كان مقصود هذه الصنائع الثلاث إمّا اللذيذ أو النافع أو الجميل ، وكان النافع غير نافع في اللذة ونافع في الجميل ، ولما كانت الصناعات البدنية مقصودها النافع ، والصناعات التي نميّز بها السير مقصودها الجميل من قبل تحصيلها العلم واليقين بالحق ، واليقين بالحق جميل ، كانت الصنائع صنفين :

١ ـ صنف مقصوده تحصيل الجميل .
٢ ـ وصنف مقصوده تحصيل النافع .

والصنف الأول الذي يسمي الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق . وبالفلسفة ينال الإنسان السعادة ، لأن صناعة الفلسفة تكسبنا كل ما هو جميل ؛ وهذا الكسب يأتي من جودة التمييز الذي يحصل بقوة الذهن ، وقوة الذهن نستفيدها من صناعة المنطق . ولذا فإن العناية بالمنطق يجب أن تسبق العناية بالصنائع الأخرى .

وصناعة المنطق تعتمد على أمور حاصلة في ذهن الإنسان وغريزية فيه ، غير أنه ربما لا يشعر بها ، فينبغي لكي يتنبه إليها من تحضير أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة ؛ ولذا فإن المنطقي يجد في النحو بعض الغناء في الوقوف على أوائل صناعة المنطق ، فموضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي الدالة على المعقولات .

هذا ويقسم المعلّم الثاني العلوم قسمين :

١ ـ علوم نظرية ، أو الفلسفة النظرية ، وتشتمل على علوم التعاليم والعلم

---

(٣٨) تراجع أمثلة من المسائل التي ذكرها الفارابي ، أن موقف الفيلسوفين اليونانيين فيها واحد . وأنه متفق مع عقائد الشريعة الإسلامية ، كمسألة حدوث العالم ، وإثبات الصانع وبقاء النفس ، والثواب والعقاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ٢٦ ـ ٣٨ .

الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة[٣٩] .

٢ ـ علوم عملية ، أو الفلسفة العملية ، وقد ذكر منها العلم المدني (أي علم الأخلاق وعلم السياسة المدنية) ثم علم الفقه وعلم الكلام »[٤٠] .

« ويظهر أن الفارابي قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك فالأولى دعامة للثانية » .

كتاب « إحصاء العلوم » للفيلسوف أبي نصر الفارابي كتاب طريف في بابه ، ألف في القرن العاشر الميلادي . فاشتهر ذكره في بلاد الإسلام وأصاب حسن التقدير عند أهل العلم في الشرق والغرب ، وامتدحه العارفون وعدوه ضرورياً لجميع المثقفين والراغبين في البحث والإطلاع .

ففي القرن الحادي عشر الميلادي تحدث القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ = ١٠٧٠ م) عن الفارابي ومؤلفاته ، فأبدى إعجابه بكتاب « إحصاء العلوم » إذ قال[٤٢] : « ثم له (أي الفارابي) بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الإهتداء به وتقديم النظر فيه » . وقد نقل هذا الثناء على « الإحصاء » كثيرون من مؤلفي العرب ، مثل القفطي[٤٣] وابن أبي أصيبعة[٤٤] . وفي أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث عشر نقل ابن طملوس[٤٥] (تلميذ ابن رشد) عن « الإحصاء » فصلاً برمته ،

(٣٩) انظر « التنبيه على سبيل السعادة » ص ٢٠ .
(٤٠) انظر كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ص ٧٦ .
(٤١) نفسه ص ٧٦ .
(٤٢) طبقات الأمم ص ٨٤ .
(٤٣) تاريخ الحكماء ص ١٨٢ .
(٤٤) عيون الأنباء ص ٦٠٨ .
(٤٥) هو يوسف بن محمد أبو الحجاج ابن طملوس الطبيب المشهور . انظر ترجمته في معجم المؤلفين ٣٢٧/١٣ .

وهو الفصل الذي عقده الفارابي في المنطق ، وقدم ابن طملوس بقوله[٤٦] : « ولما رأيت كلاماً غير هذا الذي أسوقه كاملاً بالغاً في وصف هذه الصناعة جئت به على وجهه من غير زيادة ولا نقصان . . . » . وكذلك نقل ابن أبي أصيبعة قسماً من ذلك الفصل ، قدم له في « عيون الأنباء » بعبارة[٤٧] : « قال أبو نصر الفارابي » ويحصي الفارابي أولاً عناوين الفصول الخمسة التي يحتوي عليها «الإحصاء» ثم ينبه إلى ما لكتابه من فوائد عامة لمحبّي المعرفة : فالكتاب يعنيهم على أن يعرفوا موضوع العلم الذي يريدون أن يتعلموه ، ويبصرهم بمنفعته والغاية منه ويمكنهم من أن يوازنوا بين العلوم ، ليتبينوا أفضلها وأوثقها وأتقنها وأن يميزوا بين العالم الحقيقي والعالم المتفيهق الذي يدعي البصر بعلم من تلك العلوم دون أن يضطلع به أو يكون على بينة منه .

ويقسم الفارابي « إحصاء العلوم » خمسة فصول : الفصل الأول في علم اللسان وفروعه من اللغة والنحو والصرف والشعر والكتابة والقراءة . وقد بحث الفارابي في مقدمة هذا الفصل بحثاً عاماً في معنى « القانون » والقاعدة الكلية . ثم بحث في الأجزاء السبعة الكبرى التي يتألف منها علم اللسان عند جميع الشعوب ، وهي علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة وقوانينها عندما تكون مركبة ، وقوانين تصحيح الكتابة ، وقوانين تصحيح القراءة وقوانين تصحيح الأشعار . وظاهر أن بحث الفارابي هنا بحث علمي في قواعد اللغة على العموم لا قواعد لغة بعينها وإن كان يورد الأمثلة من اللغة العربية .

ومن أقوى فصول الكتاب وأمتعها الفصل الذي عقده الفارابي في علم المنطق[٤٨] وهذا الفصل كله قد نقله ابن طملوس في مقدمة كتابه « المدخل

---

(٤٦) « المدخل لصناعة المنطق » لإبن طملوس . نهره ميكائيل أسين بلاحيوس « مدريد ١٩١٦ ص ١٥ ـ ٣٠ » .

(٤٧) عيون الأنباء ص ٩٢ .

(٤٨) لا غرابة في ذلك . فقد كان الفارابي نفسه من المناطقة المبرزين ، وكانت أكثر تآليفه في المنطق كما لاحظ ابن سبعين « بد المعارف » .

لصناعة المنطق » ونقل ابن أبي أصيبعة قسماً منه في كتابه « عيون الأنباء » كما أشرنا فيما سبق . وقد بين الفارابي في هذا الفصل وجه الحاجة إلى المنطق ومنفعته وضرورته لمن أقدم على الدراسات العلمية ، وأوضح موضوع المنطق . وهو « الصناعة التي نستفيد منها قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين وذكر وجوه الشبه والخلاف بين المنطق والنحو والقضايا المختلفة التي يستعملها المنطق : البرهانية والجدلية والسفسطائية والخطابية والشعرية وأشار إلى مختلف أبواب المنطق في علاقتها بهذه القضايا وفقاً لقانون أرسطو : وهي المقولات « قاطيغو رياس) والعبارة (باري أرميناس) والقياس (أنولو طيقا الأولى) والبرهان (أنولو طيقا الثانية) والمواضع الجدلية (طوبيقا) والحكمة المموهة (سوفسطيقا) والخطابة (ريطوريقا) والشعر (پويطيقا) وتلك هي المواد التي يحتوي عليها هذا العلم الذي هو الزم وأهم العلوم التمهيدية التي تسبق التعليم[٤٩] .

والفصل الثالث في علم التعاليم (أي الرياضيات) وينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى : علم العدد وعلم الهندسة (وهذان العلمان بحسب كتاب « الأصول» (لإقليدس) وعلم المناظر (أو علم البصريات) وعلم النجوم التعليمي (أي سلم الفلك) الذي يبحث في الأجسام السماوية عن أشكالها ومقادير أجرامها ونسب بعضها إلى بعض وعن حركاتها بالقياس إلى الأرض وما إلى ذلك ، وعلم الموسيقى بأجزائه الكبرى ، وعلم الأثقال الذي ينظر في الأثقال من حيث يقدر بها ، وفي الآلات التي تستخدم في رفع الأشياء الثقيلة ونقلها من مكان إلى مكان ، وعلم الحيل (الميكانيكا التطبيقية) ويعطي وجوه معرفة التدابير والطرق في التلطف لإيجاد العلوم الرياضية بالصنعة وإظهارها بالفعل في الأجسام الطبيعية والمحسوسة[٥٠] .

= ومن قبل قال عنه القاضي صاعد الأندلسي إنه : « بذَّ جميع الفلاسفة في صنعة المنطق وأربى عليهم في التحقيق فشرح غامضها وكشف سرها وقرَّب تناولها » (« طبقات الأمم » طبع مصر ص ٦١) .

(٤٩) إحصاء العلوم « الطبعة الأولى ١٩٣١ م » ص ١١ ـ ٣٣ .

(٥٠) إحصاء العلوم « الطبعة الثانية سنة ١٩٣١ » ص ٣٤ ـ ٥١ .

والفصل الرابع في العلم الإلهي (ما بعد الطبيعة) والعلم الطبيعي (الفيزيقا) أما العلم الطبيعي فيبحث في الأجسام الطبيعية أو الصناعية ، مميزاً بين عللها الغائية والفاعلة وبين موادها وصورها ، وفي أعراض الأجسام ومراتب الأجسام الطبيعية (بسيطة أو مركبة) وينقسم العلم الطبيعي إلى ثمانية أجزاء عظمى (ويشير الفارابي إلى أنها كلها تبحث في كتب أرسطو عن « السماع الطبيعي » ، و « السماء والعالم » و « الكون والفساد » و « الآثار العلوية » و « كتاب النبات » و « كتاب الحيوان » و « كتاب النفس ») وهذه الأجزاء هي :

١ - ما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها .
٢ - الأجسام البسيطة .
٣ - كون الأجسام وفسادها .
٤ - مبادىء الأغراض والإنفعالات التي تخص الأسطقسات (العناصر) .
٥ - الأجسام المركبة من العناصر . (الأجسام المعدنية) .
٧ - النبات .
٨ - الحيوان[٥١] .

ويعرض الفارابي للعلم الإلهي أي الميتافيزيقا ، ويشير إلى أنه يتابع أرسطو في كتابه المسمى « ما بعد الطبيعة »[٥٢] . وينقسم العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

١ - جزء يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .
٢ - جزء يفحص عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية .
٣ - وجزء يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام فيبرهن أنها موجودة وأنها كثيرة وأنها متفاضلة في الكمال « ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كامل ما ، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء

(٥١) إحصاء العلوم « تحقيق بلانسيه . مدريد ١٩٣٢ » ص ٤٨ - ٥٠ .
(٥٢) إحصاء العلوم « تحقيق بلانسيه . مدريد ١٩٣٢ » ص ٥٠ .

هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده . ولا نظير له ولا ضد . وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه ، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً . . . وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواه الوحدة ، وأنه الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه الحقيقة ثم بين أن هذا الذي هو بهذه الصفة هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه . . . » .

والفصل الخامس في العلم المدني (علم الأخلاق وعلم السياسة) وعلم الفقه وعلم الكلام . . ويعترف الفارابي أنه قد تابع هنا آراء أفلاطون في كتاب « السياسة »(٥٤) والعلم المدني جزءان :

١ - جزء يشتمل على تعريف السعادة ، وعلم إحصاء الأفعال والسير والأخلاق ، وتمييز الفاضل منها وغير الفاضل .
٢ - وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم . وينبه الفارابي إلى ضرورة الرياسة المدنية (الملكية) ، ويبين الشرائط التي ينبغي أن تتوافر في المدن (والدول) لكي تدوم فاضلة ولا تستحيل إلى غير الفاضلة(٥٥) وعلم الفقه هو العلم الذي يقتدر الإنسان به على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير(٥٦) . ولما كانت كل ملة تحتوي على معتقدات وأعمال ، فعلم الفقه جزءان جزء في الآراء ، وجزء في الأفعال .

ويختتم الفارابي كتابه بعلم الكلام . وهو عندنا من أحسن فصول الكتاب . والفارابي يعرف هذا العلم بأنه « ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها

(٥٣) إحصاء العلوم « مدريد ١٩٣٢ » ص ٥٥ .
(٥٤) إحصاء العلوم « القاهرة ١٩٣١ » ص ٦٤ - ٦٩ .
(٥٥) إحصاء العلوم « القاهرة ١٩٣١ » ص ٧٠ .
(٥٦) إحصاء العلوم « القاهرة ١٩٣١ » ص ٧٠ .

بالأقاويل » والذي يسترعي النظر هنا أن الفارابي يضع علم الكلام من جملة العلوم العملية . بمعنى أن المقصود منه ليس هو حصول رأي أو اعتقاد يقيني فحسب ، بل حصول صحة رأي لأجل عمل . ويفرق الفارابي بين الفقيه والمتكلم تفرقة دقيقة : فالفقيه « يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها . والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى »[٥٧] .

وينتهي الفيلسوف إلى تحليل بارع بسيط فيه موقف المتكلمين ، ويصور وجهة نظرهم في الدفاع عن الدين ، فيذكر أن فريقاً منهم يرون أن ينصروا الملل بقولهم إن عقائدنا مأخوذة عن وحي إلهي ، فلا ينبغي أن تخضع للنقد ، لأن فيها أسراراً إلهية تضعف العقول البشرية عن إدراكها .

---

(٥٧) أحصاء العلوم ، القاهرة ١٩٣١ ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

الدكتور محمد التونجي

حلب طراز الذهب
في عهد سيف الدولة

بوابة البحث :

شرفٌ لي أن أكون من سكان حلبِ سيف الدولة . فما سـألني سائـل حين علم أنني من الشهباء إلا ذكر لي سيف الدولة والمتنبي وأبـا فراس وذكّـرني بهم . فما زالت حلب رهينة المفخرة الحمدانية منذ ما ينوف عـلى أحد عشر قـرناً . حتى زائروها ، من أهل الشام وغير أهل الشام ، يُحسّون بـرهبة تـاريخية عـريقة حـين يطؤون أرضها .

لكن حلب لمْ تحمل هذه الأبهـة والفخار من سيف الـدولة وحسب ، فهي أصلاً من أقدم المدن التاريخية في العالم ، ومن أحفظها تراثاً رغم عاديات الـزمان وظلم الإنسـان . ففي حلب قلعتها الشـامخة التي تعلو بـآثارهـا أكـثر من ستـين متـراً ، وفيها مقـام سيـدنـا إبـراهيم ، وقـطعـة من رأس النبي يحيى بن زكـريـا (اكتشفت سنة ٤٣٥ هـ) ، وفي أحد مساجدهـا الصغيرة قـدُم النبي (ص) ، ومشهد الإمام علي على حجر داخل مسجد غَوث (زال أثره) ، وعلى سفح جبل

الأنصاري (الجوش) قبر المحسن بن الحسين (رضي) سقطَ لما جيءَ بالسبي من العراق لينقل إلى دمشق ، وجامعها الكبير الذي بني في عهد سليمان بن عبد الملك ، والمدرسة الحلاوية التي درس فيها مولانا جلال الدين الرومي ، وأبوابها الضخمة القديمة وما زال أغلبها معلقاً على البوابات كباب الحديد وباب قنسرين ، وأسواقها القديمة التي يتوق إلى زيارتها كل سائح ، وإلى المطالعة عنها كل مؤرخ .

يرى المؤرخون أن الحثيين بانوها ، لكن الكشوفات تثبت بطلان رأيهم ، لأن ذكرها ورد قبل ظهورهم ، إلا أنها كانت ـ على الأقل ـ من أشْهَر مدنهم . بالإضافة إلى أنها كانت محطة تجارية عالمية تربط اقتصاد الشرق بالغرب ، ومحط أنظار البيزنطيين والفراعنة وإمارات ما بين النهرين ، التي كانوا يحصلون منها على بضائع الهند والصين ، وإليها يُصدرون ما لديهم ليوزع على الشرق .

ومع شهرتها التاريخية والإقتصادية لم تكن ذات مقام سياسي حسَّاس يوماً حتى قدم إليها الحمدانيون . ففي زمانهم فقط ـ على مسيرتها التاريخية ـ كانت عاصمة ، ثم عُصم عنها هذا المقام حتى اليوم . ألا يكفي لأن نعتز بهم وقد جعلوا لمدينتنا هذه المكانة ؟

كانت من المدن الشامية التي دخلت في حظيرة الإسلام منذ وقت مبكر . فقد فتحها أبو عبيدة بن الجراح سنة ١٦ هـ من غير أن يجد مقاومة تذكر لعروبة المنطقة . فأمَّن السكان النصارى على كنائسهم وصان معابدهم ، ولم يتعرض أحد لحرمة منازلهم . وهذا الذي حبَّب هذا الفتح إلى نفوسهم . فأسلم أغلب السكان ولا سيما في عهد عبد الملك بن مروان .

وأقبل المسلمون على عمارتها وبناء أجمل القصور فيها ، ولا تزال بعض معالمها تشهد على ذلك . ومن جملة القصور التي بنيت فيها أو في أطرافها قصر مسلمة بن عبد الملك ، وقصر عمر بن عبد العزيز ، وقصر سليمان بن عبد الملك ، وقصر هشام بن عبد الملك في رصافة الرقة . وكذلك قصور بني حمدان ، مما أصبح جميعها أثراً بعد عين . ويجيء جمال قصورها من نوع الصخور

البيضاء التي تمتاز حلب بها ، حتى وصفت بالشهباء لبياض حجارتها .

وقد ظلت حلب مرتبطة بدمشق في عهد الأمويين ، وببغداد في عهد العباسيين إلى أن دخلت في حوزة سيف الدولة ، حيث أعلن استقلالها وجعلها عاصمة لدولته ، لأول مرة في الإسلام وللمرة الأخيرة كذلك مع الأسف . وهكذا ارتبطت به وبالبيزنطيين ، ولهذا دخلت بوابة التاريخ الإسلامي وبوابة التاريخ الغربي معاً .

اشتهارها :

ومع أن المدينة حفلت بتاريخ عريق قبل الإسلام فإنها لم تزدهر بالعمران ، ولم تتوسع شهرتها إلا بعد الفتوح الإسلامية ، وتصدِّيها لأيٍّ هجمة غازية ، فأصبحت أشبه بثغر عذب المرشف يتطلع إليه الروم على أنها بوابة البلاد الإسلامية التي كانوا يحتلونها قبل الإسلام ، ويحتفظ العرب بهذا الثغر كأنه أثمن قُنْية في شتى العصور ، ألم يكن هذا الثغر عاصمة الثغور ضد الروم ؟

ولتاريخها الإسلامي العريق حوت كلَّ ما خلَّفه الأمويون والعباسيون والبيزنطيون ، وما اقتبسه أهلها عن الفرس والإغريق والآراميين ، حتى حسدتها عواصم المدن الإسلامية ، وما زالت مرموقة بعين الحسد .

ولقد حظيت بشهرتين كبيرتين هما : التجارة والأدب . وشهرتها التجارية جاءت من منتوجاتها من : الصابون ، القطن ، الحرير ، الصوف ، الجلود ، وبعض أنواع الفاكهة . . . ومن موقعها الإقتصادي العالمي تجارياً . فكانت نقطة التقاء القوافل القادمة من الشرق والقوافل القادمة من الغرب ، حتى قيل إن أصل اسمها حلب من فعلِ « حلَّ » وشبه الجملةِ « بها » . وبرزت حركتها التجارية الكبرى في عهد العثمانيين بخاصة ، حين غدت مركز القناصل الأجنبية للإشراف على التجار والمحافظة على تجاراتهم (مما ليس موضعه هنا) .

أما وضعها الأدبي فحدِّث عنه من غير حرج . فقد مرت بها قوافل لا يحصى عددها من الشعراء بدءاً بامرىء القيس . وتغنى الشعراء بجودة تُرْبَتِها

وطيب هوائها وجمال سمائها . وفُتنوا برياضها وبساتينها الغناء التي كانت تبزُّ غوطة الشام بفتنتها في بعض الفصول . وما حكايات دار علوة ـ الواقعة في وسط البلد ـ صاحبة البحتري ببعيدة عن أذهاننا . ومن الشعراء الذين تغنوا بها : المتنبي ـ كشاجم ـ الصنوبري ـ المعري ـ الخفاجي ـ ابن حيّوس ـ أبو فراس ـ الوزير المغربي ـ ابن العباس . . وعشرات . حتى نهر قويق الذي يمدّ المدينة شتاء وينضب عنها صيفاً لم يقصر بعضهم في وصفه . قال الصنوبري :

قويقُ إذا شمَّ ريحَ الشتا ... ءِ أظهر تيهاً وكبراً عجيبا
وناسبَ دجلةَ والنيل والـ ... ـفراتَ بهاءً وحسناً وطيبا
إذا أقبل الصيف أبصرتَهُ ... ذليلاً حقيراً حزيناً كئيبا
إذا ما الضفادعُ ناديْنَهُ : ... قويق قويق أبى أن يجيبا

لكن هذه المدينة ، ذات الصيت والشهرة حلت بها نكبات على مر التاريخ هدَّت من أوصالها ، وأزالت المعالم التي اكتملت بها مرائيها . فإضافة إلى الزلازل الكبرى التي زعزعت كثيراً من بنيانها ، بما في ذلك قلعتها ، فقد تناوشتها حروب وأطماع ، وكانت محطة قتال وإصطراع ، ومنطلق جيوش ودفاع حتى في أزهى عصورها . فلقد داهمتها الجيوش الأموية البرية العابرة لفتح القسطنطينية ، وأضعف مفاصلها الحروب بين الأمويين والعباسيين ، وبين الولاة العباسيين والفاطميين ، والحمدانيين والإخشيديين ، والحمدانيين والقبائل البدوية ، والحمدانيين والبيزنطيين ، والحمدانيين فيما بينهم .

كل هذا جرى حتى نهاية حكم الحمدانيين ، أما ما جرى لها بعد ذلك فالأمر أدهى وأمرُّ ؛ كالحروب الصليبية ، وتناحر أحفاد صلاح الدين ، وهجمة هولاكو ، وتصارع السلاجقة ، واستبداد العثمانيين ، والإنتداب الفرنسي ، وصبرت من غير أن تهرم ، وإن زال كثير من معالم شبابها الأثري .

حلب قبيل قدوم سيف الدولة :

ذكرنا أنه لم يكن لحلب دور سياسي رئيسي وهام قبل مجيء سيف الدولة

لأنها كانت دائماً تابعة لا متبوعة ؛ أولاً للأمويين ، ثم للعباسيين ، وبعدهم استولى عليها الإخشيديون فالفاطميون . وكانت هذه الدول تسعى إلى اهتبال فرص الإستيلاء عليها كلما سنحت لها الفرصة .

فلقد كان الأمراء الأعاجم من الأتراك يتعاورون على ولايتها ، ويتسلطون على مكاسبها . ومن أواخر هؤلاء : ابن كيغلغ ، أبو قابوس الخراساني ، وصيف البكتمري ، طريف ، الخرشني . ثم دخلت المدينة تحت نفوذ الإخشيديين حتى استولوا عليها ، فعينوا عليها أبا سعيد الكلابي . لكن ابن رائق دخلها لقتال الإخشيد . إلا أن كافوراً انتصر في الحرب على ابن رائق فدخلها سنة ٣٢٩ . وظلت بأيديهم حتى دخلها يأنس المؤنسي سنة ٣٣١ هـ .

وانتهز البيزنطيون الإضطراب السياسي الذي حلَّ بالمدينة ، واختلال التوازن بين العباسيين والفاطميين ، فحركوا جيوشهم نحوها لإحتلالها فاتحة لإحتلال بلاد الشام . وحين أحسَّ أعيان المدينة ـ وعلى رأسهم إخوة واليها الكلابي من قبل الفاطميين ـ استنجدوا ببطل فتىً لمع نجمه في سماء الموصل والجزيرة ، بعد أن توسموا فيه البطولة والشهامة والنجدة . وأبدوا له ارتياحهم بقدومه ، ورغبتهم بالإنصياع له . هذا البطل هو سيف الدولة . فترك ديار بكر وميافارقين واتجه نحو حلب . وكان من الذكاء والحنكة ما جعله يراقب ما جرياتِ الأحداث ، ويدرك خطورة الموقف الداخلي والخارجي . فقسم جيشه قسمين ؛ قسماً وجهه نحو المدينة يهدِّئها ويمهِّد لدخولها ، وقسماً قاده بنفسه داهم به البيزنطيين وطردهم من مواقعهم . ولم يقف الإخشيد مكتوف الأيدي أمام البطل الجديد ، فعوضاً عن أن يرسل إليه نجدة يساعده بها على حرب البيزنطيين ويجذبه إلى حمايته وجه نحوه جيشاً بقيادة كافور . وحين بلغت أنباء الجيش مسامع سيف الدولة لم ينتظر قدومه ، بل اتجه نحوه وانتصر عليه في منطقة الرستن (الواقعة بين حمص وحماة) انتصاراً ساحقاً ، ثم تبعه حتى فلسطين . وبعد حروب أخرى اتفق الطرفان على أن تكون حلب وإنطاكيَّة وحمص لسيف الدولة ودمشق للإخشيد .

أيها الحضور الكرام ، إذا كان حبي لحلب يدفعني لأن أطيل الحديث عنها فحبي لسيف الدولة يجذبني أكثر للحديث عنه وعن مجالسه ومقامه ، وعن المدينة التي دفع عنها الضيم وأشاد بها .

لماذا اختار حلب عاصمة له ؟

لم تكن الدعوة التي نوَّهنا بها سبباً أولَ في قدوم سيف الدولة إليها . فلا شك أن أسباباً عديدة دفعته إلى اختيارها قاعدة لطموحه . فقد يكون اختارها لوجود قلعة حصينة فيها يحتمي إليها إذا داهمه عدو . أو لشعوره بواجب الجهاد والدفاع عن الأرض الإسلامية حين أحسَّ بأن الروم باشروا بغزوها وغزو ما حولها ، فوطَّن العزم على صد غاراتهم منطلقاً منها . فلم يذكر سيف الدولة ولا المؤرخون ولا الأدباء سبباً مقنعاً لإختياره البلدة عاصمة .

على أننا نميل إلى أن سيف الدولة كان كريم الخلق ، كثير الطموح ، كبير النفس . فلم يشأ منافسة أخيه ناصر الدولة أمير الموصل على ملكه ، كما فعل أبناؤه معه . فاتجه غرباً يبحث عن مأوى يروي به طموحه وآماله ، من غير أن يزاحم أحداً . فرأى في حلب وما جاورها من السهول والثغور قاعدة صالحة لإقامة دولة إسلامية عربية فتية . ومع أنه أيقن في قرارة نفسه أنه لن يبقى فيها وادعاً ناعم البال فإنه صمم على أن يمضي حياته في الحرب ، وأنه سيخوض في سبيلها عشرات المعارك الدامية . وحين وصلت إليه الدعوة نشط ما كان يحلم به ، فسرعان ما لبى الطلب ، ودخلها سنة ٣٣٣ هـ .

سيف الدولة في حلب :

كان سيف الدولة أول قائد جدَّد الكفاح الصامد ، وأحيا روح الجهاد الصادق بعد أمد طويل من السكون في وجه خصوم المسلمين من علوج الروم . ففتح أول فصل من الجهاد ضد الصليبيين . ولسنا نذكر شخصية بهذه الشهرة والعظمة دخلت حلب حتى زمانه . وكأن القدر شاء أن يخدم المدينة به ، فسرعان ما تقوَّت براثن البيزنطيين محاولة التسلط عليها وإحتلالها . فاستطاع

سيف الدولة ـ أمير ولاية صغيرة ـ أن يقف شوكة في حلق أكبر إمبراطورية في زمانها مستعيناً بالله ، ومعتنقاً مذهب حرب الروم ، ومعتمداً على رجال حلب الأشداء .

وفي الحقيقة لم تكن حلب حين دخلها سيف الدولة صغيرة ولا ضعيفة ، بل كانت كما وصفها المستشرق أندريه دايفتش : « وتراءت للأمير المدينة بسطوحها المرمرية وقصورها الشاهقة وجوامعها التي تناطح مآذنها السحاب وقلعتها الضخمة الحمراء التي تشبه تاجاً من الأرجوان لهذه المدينة » .

وامتدت سلطته حتى شملت شمالي سورية كله ، وجانباً من كيليكية ، وجزءاً كبيراً من شمالي العراق ، وانتزع مركزاً أمامياً من أرمينية بمساعدة أخواله الأكراد . أما المدن التي كانت تابعة له فهي : حلب ، إنطاكية ، اللاذقية ، حماة ، حمص ، تدمر ، قنسرين ، أعزاز ، كفرطاب ، دولوق ، تل بشير ، سرمين ، بالس ، منبج ، طرطوس ، الرقة ، أضنة ، أورفة ، مرعش ، حران ، ديار بكر ، ملطية ، حسن منصور ، روم قلعة . . . وما يجاورها .

أما وضع حلب الإجتماعي فإن الوضع العام للمدينة لم يختلف أيام الحمدانيين عن دورة حياتها السابقة إلا بما تحلت به من المنعة والنصر . وإذا كان الأمراء السابقون يستنزفون أموال الشعب في سبيل ملء الخزينة فإن الحمدانيين كانوا يسخون بكل ما في الخزينة للبذخ ورعاية الآداب والعلوم ، ليعودوا إلى ملئها سواء بالنصر والغنائم ، أو بالجباية والضرائب ، فكانت مرهقة على أي حال . ولا شك أن الفساد السياسي يترك بصماته السيئة في الحياة الإجتماعية للعلاقة الوطيدة بينهما . إلا أن الترف قلما يتأثر بالحياة السياسية تأثراً مباشراً ، وكما قال عباس محمود العقاد : « إن الفوضى السياسية لا تمنع الترف » .

ونحن لا نستبعد أن تكون حلب قد عاشت حياة ترف في ظلال خمائلها وعلى ضفاف نهرها . فكثيراً ما يجتمع الترف والفوضى ، وكثيراً ما تكون الفوضى سبباً من أسباب الترف واللامبالاة . فالفوضى تعلم الإهمال ، وضعف الحكم يحث على اغتنام الملذات . ولما كانت حلب من الولايات البعيدة عن إشراف

الخلفـاء (حتى القوي منهم) ، وقليلة الإهتـمام من قبل الأمـراء المتبدلـين الذين همهم غرف ما يستطيعون إليـه سبيلاً ، فمن البـديهي أن يشيع الفسـاد وينغمس الناس في الألهيات ، ويُقبلوا على الغلمان والمسكرات والغانيات . واستمر الوضع الإجتماعي في عهد سيف الدولة ، فما كان رقيبـاً صارمـاً كالـظاهر بيـبرس ، ولا كان ذلك الرجل التقي الورع كعمر بن عبد العزيز .

كما أن الثروة العامة لم تكن موزعة توزيعاً عادلاً أو حتى متقارباً ، مما جعل الشعب طبقتين : طبقة عليا هي المهيمنة على الوضع الإقتصادي والسياسي ، وهي التي تأتلف حولها رجال الأدب والعلم ، وتكثر من الوصيفات والإماء والخدم والحشم من المصريين والزنوج والأرمن والبربر والترك . واستمر الوضع المادي وكثرة الغلمان الأعاجم في عهد سيف الدولة . .ومما يدل على وجودهم وكثرتهم تسلط عدد من موالي الحمدانيين على الحكم بعد موته . كما أن نظرة إطلاعية في دواوين الشعراء المعاصرين كالوأواء وكشاجم وأبي فراس ، وما تغزلوا به من غلمان وغلامات تكفي لندرك الوضع المنحرف الذي جوبه به سيف الدولة ، واضطره الأمر إلى متابعته . صحيح أن أغلب هذه الصفات عرفت بها بغداد قبلها إلا أن ما كان يجري في القلب يؤثر حتماً في الأطراف .

وهذا يدل بالتالي على غنى البلدة ، وتحسُّن وضعها الإقتصادي ، وكثرة خيراتها . وإلا فكيف كان سيف الدولة يجهز الجيوش ، ويبني ذلك القصر المنيف ، ويغدق على الشعراء والعلماء ؟ صحيح أنه غنم ما لا يحصى عدُّه من بلاد الروم إلا أن هذا وحده لا يكفي . ومن علائم غنى المدينة وغنى أميرها الحمداني (عدا القصر) أنه حين زوج أبا تغلب بابنته ست الناس ضرب دنانير ذات ثلاث فئات ؛ قيمة الدينار من الفئة الأولى ثلاثون ، ومن الفئة الثانية عشرون ، ومن الفئة الثالثة عشرة . وكتب على وجهٍ : « محمد رسول الله ، أمير المؤمنين علي ، فاطمة الزهراء ، الحسن والحسين وجبريل عليهم السلام » . وعلى الوجه الآخر كتب : « الأميران الفاضلان ناصر الدولة وسيف الدولة ، الأميران أبو تغلب وأبو المكارم » . وقد جاء بهذه المناسبة بسبع مئة ألف دينار .

وكثرة الشعراء حول بلاطه لا يعني بالضرورة قوة هذا الأمير ، فقد يعني

كذلك غنى ذات يده من ثراء المنطقة التي يسيطر عليها . ولهذا لا نستغرب حين نجد أبا العلاء مثلاً ـ فيما بعد ـ يأنف من التزلف على أبواب القصور ، ويعزف عن البذخ ، ويفضل شظف العيش .

ومما يدل على غناه (وقوته) أنه كلما قدِم المدينةَ وفد من الروم أمر بالركوب بالسلاح . فيركب من داره ألف غلام مملوك بألف درع مُذْهب على ألف فرس عتق وألف تجفاف (آلة كالدرع للفرس) . هذا ما ذكره ابن خالويه ، أما وصف أبي فراس لهذا المشهد فقوله :

عَلوْنا جوشناً بأشدّ منهُ وأثبتَ عند مُشتجرِ الرماحِ
بجيشٍ جاشَ بالفرسان حتى ظننتَ البرَّ بحراً من سلاحِ
وألسنةٍ من العذباتِ حمرٍ تُخاطبُنا بأفواهِ الرياحِ

وحين انتصر عليه خصمه نقفور فوكاس ودخل قصر الحلبة أخذ منه ما لا يحصى من الأموال . ومما ذكرتْه الكتب وسجلت ما نهبه : « ثلاث مئة بدرة عين (ذهب) ، ومئتين ورِق (فضة) ، وثلاث مئة حمل من البزِّ الفاخر ، ومن الديباج المدَّخر خمسون حملاً ، ومن أواني الذهب والفضة ما لا يُحصى ، ومن الخيل ٨٠٠ رأس ، ومن البغال ٥٠٠ رأس ، ومن السلاح والمناطق والتجافيف ومن السيوف مئة حمل ، ومن الجمال نحو ألفي جمل. ونقل معه سقوف الدار لأنها كانت مُذْهبة .

وتقديرنا أن اتساع حركة القرامطة من البحرين حتى أطراف حلب ساعد على وَهَن الوضع الإقتصادي . ولولاهم لكان الوضع أفضل وأزهى .

ولم نجد ـ من الناحية المذهبية ـ أي معارضة بين مذهب الحاكم ومذهب الشعب . فقد كان الحمدانيون من الشيعة المتساهلين ، ولم يكونوا متعصبين يوماً ، إلا في حب آل البيت ، ومن منا لا يحبهم ؟ ولهذا فهم كانوا يميلون إلى الخليفة العباسي ويحمونه ويدعون له على المنابر ، في حين أنهم لم يكونوا على وئام مع الفاطميين يوماً وهم لم يتبعوهم إلا صاغرين حين أحسوا بالضعف وبسطوتهم عليهم فاضطروا عندئذٍ إلى إضافة « حيَّ على خير العمل » في أذانهم ويُعَد

الصّنوبري أفضل من وصف حلب وله معلقة أقرأ منها بعض الأبيات :

حلب بدر دجىً أنجمها الزهر قراها
حبذا جامعها الجامع للنفس تقاها
قبلة كرّمها الله بنسور وحباها
أنا أحمي حلباً داراً وأحمي من حماها
أي حسنٍ ما حوته حلب أو ما حواها
فاخري يا حلبُ المُدْ نَ يزِدْ جاهك جاها
إنه إن لم تكُ المدْ نُ رخاخاً كنتِ شاها
فاخري يا حلبُ المُدْ نَ يزِدْ جاهكِ جاها
إنه إن لم تكُ المدْ نُ رِخاخاً كنتِ شاها

شخصية سيف الدولة :

حرص الحمدانيون على أن يحفظوا مكانتهم العالية بين الناس . لهذا رأيناهم يتمسكون بالشمائل العربية العريقة من كرم ونجدة ، وإباء وشجاعة ، وسماحةٍ في الأخلاق ، ولين في العريكة ، وحفاظٍ على الشرف . فلم نسمع لأحدهم تهوراً ولا فسوقاً ، ولم نرَ في شعر الحمدانيين - ولا سيما أبا فراس - مجوناً وتهالكاً . بل رأيناهم يحافظون على الأمجاد العربية الموروثة ، حتى في أسمائهم ، فلاحظنا أنهم يسمون أسماء أبنائهم : علي ، الحسين ، تغلب ، المهلهل ، أبا وائل ، أبا المكارم ، أبا المعالي ، أبا الهيجاء ، أبا فراس . . .

وكانوا من أرفع الدول عماداً ، وأثبتها أوتاداً . وكان رجالها من أنبه بيوت العرب ذكراً ، وأعلاهم قدراً . فلا عجب فنسبهم يرجع إلى بني تغلب ، وجدهم الأقرب هو ربيعة ، وقد وصفهم الثعالبي ولم يغالِ فقال : « كان بنو حمدان ملوكاً وأمراء ، أوجههم للصّباحة ، وأكفُّهم للسماحة ، وعقولهم للرجاحة ، وألسنتهم للفصاحة » . كما وصفهم العرب بأنهم من « حمدانَ بن حمدون مُكايِد المَحْل » ؛ فحين أجدبت الموصل وانعدم القوت بها تصدّى للجدْب ، فمارَ الناسَ أجمع سنتين إلى أن أُغيثوا .

وكان سيف الدولة من أبرزهم شخصية ، وأرفعهم مقاماً . لكنه كان ذا صفتين متنافرتين ؛ فهو حيناً ذلك البطل الصنديد المجاهد ، وحيناً صاحب تلك الروح الشاعرة الرقيقة المتواضعة . ولا نحب أن نجرِّد سيف الدولة من بعض الهنات التي تُلصق بغيره من الأمراء الذين استطابوا الحياة السهلة اللينة في مجالس اللهو والشراب لمجرَّد حبنا له ، لكننا نقدِّر أنه حين يؤوب من حملاته المتلاحقة مُنهكاً يبحث عن ساعة لهو يصقل بها أتعابه ويخفف أتراحه . وأيام العنف عنده لا تقاس إلى أيام اللهو والطرب . فهو إذا توقف عن حرب نقفور فوكاس ، شُغل بحرب حكام الفسطاط والبويهيين والقرامطة ، أو اتجه نحو تهدئة ثورات الداخل والصحراء . وهو بذلك يختلف عن اولئك الذين تاهوا وانغمسوا ، لأنه كان يعطي لكل مجلس حقه .

إلا أن القمة دائماً أضيق مساحةً من السهل ، ولم يثبت عليها إنسان ، والقوة لم تدم مع الزمان ، فسرعان ما انحنى عود البان ، فضعفت الدولة بضعفه في أواخر عمره ، وتفرَّقت عنه البوادي ، وتقاعد عن غَوثه المسلمون ، واشتغل أخوه ناصر الدولة بحرب معز الدولة فلم ينجده . فتهالك عليه ما ناءَ بحمله ، وقويت الروم عليه حين هاجمه الشلل ـ كما هاجم أغلب الحمدانيين !! ـ فشرع نقفور فوكاس بالإستيلاء على الثغور شيئاً فشيئاً ، حتى نهب قصره .

قصر سيف الدولة :

يحسُّ القادم إلى حلب أنه ـ وهو يشارفها ـ يسير صُعداً كلما دنا منها ، حتى يقف على قمة جبل الجوشن عند مدخلها . فإذا تريَّث الزائر هناك لحظة ، وجال ببصرهِ يميناً حكت له أنظاره تاريخاً عريقاً مجيداً . فهذا الجبل احتضن أول ما احتضن رأس سيدنا الحسين الطاهر ، وما زال مقامه ماثلاً بنوره على سفح جبل الجوشن . وحين اختار سيف الدولة حلب عاصمة له بحث عن مكان مناسب يبني فيه قصره ، فلم يجد أفضل من جبل الجوشن الشامخ . فبنى قصره عليه إلى جوار مقام السقط محسن ، ليُشرف من عليائه على المدينة أمامه ، وكأنها

تلتفُّ إلى حضن الجبل تطلب منه الدفء والطمأنينة بعد إذ كُشف ظهرها للبيزنطيين .

ولقد أسمى قصره « قصر الحلبة » على اسم الأرض التي بُني عليها ، واعتنى به اعتناءً خاصاً على أيدي أمهر المهندسين ، وأراد له أن يكون موازياً لأشهر البلاطات ، فحفل ببديع النقوش والزخرف والتصاوير . وفرشه على أضخم طراز وأبدع ما تضمه قصور أباطرة الروم . حتى المؤرخون الغربيون فُتنوا به ، وجاء وصفهم له أقرب إلى الخيال . فقد أقسم مؤرخ بيزنطي زار حلب في عصر سيف الدولة على أن قصور الخلفاء في بغداد وقصور ملوك الروم في القسطنطينية كانت أقلَّ بهاء من قصور سيف الدولة . وقال هذا المؤرخ : « إن الفنون على تباين أنواعها كانت مضطهدة في عاصمة المسيحية . ولكنها كانت تنعم بتسامح كبير في عاصمة الدولة الحمدانية . وقد كان المصورون والمثالون من الروم يخرجون من ديارهم على كره منهم لأن القيصر قد أرادهم على هذا التشريد . . . فكانت حلب تستقبل جميع هؤلاء . وكان سيف الدولة يكرمهم ثم يستفيد منهم ويمتحن عبقرياتهم ثم يستغلهم استغلالاً حسناً ، ويقتبس من تحاسينهم وتزاويقهم ما يزيد في تحاسين حضارة بلاده » .

وحين تمَّ هذا القصر البديع خصَّه الشعراء بكثير من الوصف لما حواه من روائع النقوش والزخرف والتصاوير . وقد كانت أبوابه من البرونز ، نقش عليها ألوف التصاوير . وخلف الأبواب قاعات متتابعة ملأى بالأعمدة المرمرية المزركشة والموشاة بالذهب والفضة . وحفروا الآيات الكريمة بأحرف كوفية وأبيات مختارة لأعاظم الشعراء بالخط الفارسي .

وكان للقاعة الكبرى خمس قبب بلون اللازورد يحملها ١٤٢ عموداً من المرمر المزركش بالذهب والفضة . ويُنير القاعة عدد كبير من النوافذ الزجاجية الملونة . وفي وسط كل عمود خرجت زهريات ملأى بالزهور . وفي الوسط إفريز عظيم من خشب الأبنوس الموشى بالذهب جعل خصيصاً لجلوس الأمير ورجاله الأخصاء . والسجاد الفاخر والدمقس الثمين يزين الأرض والأطراف ، ومحارق

البخور تتوزع على جنبات القصر . والبحيرات متناثرة هنا وهناك في حدائق القصر ، والمياه الرقراقة تتدفق من اثنتي عشرة سمكة من الذهب . أما جناح الحريم فيتسع لسكنى ثلاث مئة امرأة . وجعل فيه ثلاث حمامات ذات مياه جارية كانت آية في الفن والذوق الرفيع . وجعل في القصر مضمارين لسباق الخيول ، ويتصل بهما مكان يدعى « الفَيض » .

وكان نهر قُويق يرتع في سريره بحذاء الجبل ، وكأنه حزام من الفضة اللماعة بين الصدر المستشرف والمِطرف المذيَّل بألوان حباها الله أفانين الطبيعة ضمن البساتين الخضراء والحقول البديعة . وقد هدَّم نقفور القصر كله بعد أن نهبه .

مجالسه الأدبية :

لم يكد سيف الدولة يبلغ العقد الأول من حياته حتى أسلمه أبوه إلى العلماء والحكماء يدربونه ويلقنونه الحكمة وصنوف العلم ، ويتعمقون معه في فن الشعر . فليس غريباً أن يشيبَ على ما شبَّ عليه ، بأن يجمع حوله الشعراء والحكماء واللغويين والأطباء والفلاسفة . وليس غريباً كذلك أن يسير مسيرة غيره من أعلام الأمراء في احتواء قصره على خيرة فضلاء العصر من كل مصر .

ولقد ضم قصر سيف الدولة في غضون ربع قرن من الزمان جَوقة من أرباب الأدب والعلم والفن ، لا تكاد تباريها إلا قصور العباسيين والبويهيين في أزهى عصورهم ، حتى غدت حلب في عهده مدرسة الأدب والفكر في القرن الرابع ، ولا عجب أن تسمى عاصمته « طراز الذهب » . ولهذا قال الثعالبي : « إنه لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر . وإنما السلطان سوق يجلب إليها ما ينفق لديها . وكان أديباً شاعراً محباً لجيد الشعر . . . » .

وإن حبَّه للأدب والعلم والفن ، وشهرة عاصمته بين العواصم الإسلامية أفسحا مجالاً لكل فاضل أن يفد عليه ويلتمَّ على مائدة علمه . وهو لم يَحُل دون قدوم أي عالم بأي تخصص . فتجمعت له صفوة مختارة من أعلام القرن الرابع

أمثال : أبي الفرج الأصفهاني ، ابن خالويه ، ابن نباتة الواعظ ، ابن جني ، أبي الطيب اللغوي . ومن الشعراء : المتنبي ، أبو فراس ، كشاجم ، الصنوبري ، الوأواء ، الزاهي ، الناشيء الأصغر ، السري الرفاء ، الخالديان ، السلامي ، النامي ، الببغاء ، أبو طالب الرقي ، ابنا ورقاء ، عدا عشرات ممن كانوا يأتون فينشدون فيُنقَدون العطايا فيرحلون .

ولقد حفلت هذه المنتديات بالمناقشات والمجادلات ، فأعادت سمعة حلقات النقاش والجدل في العهد العباسي الذهبي . وانتشر صدى هذه المناقشات الفكرية والأدبية بين أبناء العاصمة ، فسمقَ مستوى أبنائها ، وأزداد إقبالهم على العلم والإحتاك بالجهابذة الوافدين . حتى أجمع مؤرخو الأدب على أن عصره الأدبي خير عصور الأدب . وهل بإمكان ناقدٍ ما أن يدرس الشعر من غير أن يتوقف عند المتنبي ، أو من يدرس اللغة ولا يُعَرِّج على ابن جني وأبي الطيب ؟ وهل بإمكان من يشتغل بالفلسفة الإسلامية ألا يتفهم آراء فيلسوف الإسلام الأول الفارابي ؟ قال بروكلمان عن هذا العصر : « ولئن كان سيف الدولة يدين بما تمَّ له من شهرة عريضة لنضاله الموفق ضد الروم في المحل الأول ، فليس من شك في أنه مدين في المحل الثاني بعطفه على الفنون والعلوم ورعايته لها » .

وهذا يثبت أن الفكر لا يخبو إذا اعترى الدولة ضعف . بل إن حيوية المفكرين تحدوهم إلى نقل عيِّناتهم العلمية والفنية إلى بيئة أكثر تلاؤماً لنتاجهم ، وتمتاز بجاذبية خاصة ، وإشعاع من نوع معين . وإذا خبت بغداد فأضواء حلب وشيراز والفسطاط مسلطة تنير السبيل لكل عالم نحرير .

ولقد كانت عطاياه مضرب المثل في تاريخنا الأدبي . وكان سيف الدولة نفسه يفهم الشعر الذي يُلقى عليه وينتقده ، وهو نفسه شاعر ، ولهذا فإنه يقدِّر عناء ناظمه . لذا رأيناه يعطف عليهم ويغدق بسخاء ، لأنه أدرك أن الأديب (أو العالِم) لا يُنتج إلا إذا ارتاح فكره وامتلأ وِفاضه . وإذا قالوا إن الفقر

والعوز يولِّدان العبقرية نقول : وإن العبقرية تزداد ألقاً إذا هُيىءَ لها المحيط المناسب . ونحسب أنه استطاع أن يُشبع المتنبي ويتخمه حتى استطاع أن يشاركه في عبقريته الفنية التي بلغها .

والذي يهمنا ـ وأنتم تعرفونه ـ أن الشعراء كانوا يمدحونه صادقين ـ شيعيين وسنيين ـ ولعلهم كانوا معه أصدق من كل مَن مدح أميراً غيره ، لأنهم حين وصفوه إنما وصفوا واقعه من غير أن يغالوا في بطولته وفي رعايته للعلماء والشعراء . وحين أحرجوا المتنبي بحسدهم وأخرجوه من بينهم حمل الشاعر معه قلباً مفعماً بحب سيف الدولة ، معلقاً بشخصه وكرمه . ونرى كذلك أن الشعراء جميعاً قصَّروا في مدح كرمه ، إلا المتنبي فقد صدق حين قال له :

وأنعلتُ أفراسي بنعماكَ عسجدا

الفارابي في حلب :

وإذا كان المتنبي ألمع شعراء قصر سيف الدولة وأمير الشعراء العرب فإن الفارابي ألمع علمائه وأعظم فيلسوف إسلامي ، زيَّن جبين الإنسانية بعقله وموسيقاه . بل إنه في نظري أعلى مقاماً من المتنبي لأن الفارابي فيلسوف الإسلام ومؤسس الفلسفة الإسلامية ومعلمها الأول .

ترك بلاده ليقيم في بغداد ، ويدرس على فلاسفتها ، ويؤلف بعض رسائله فيها . لكن حوافز دفعته إلى قصد حلب . والغاية التي أودُّ الخلوص إليها أنه لم يَنشُد حلب للذهب الإبريز الذي يُنثر على كل عالم عزيز ، وإذا كان هذا هدفه فلماذا اكتفى من الأمير بسدِّ الرمق ، تاركاً لغيره الخير والمرق ؟ وهو لم يقصدها كذلك لأنه يبحث عن نموذج للمدينة الفاضلة التي يكتب عنها وتوقع أن تكون حلب الصورة المُثلى ، لأنه حين ألف كتابه هذا كان يعلم أن ذلك من المستحيلات المشهورة ، وأن الآمال غير الواقع . وهو كذلك لم يقصدها هرباً من بغداد لجناية ارتكبها ، ولا لأمير أكرهه على ما لا يحب .

ونحن نرى أنه فيلسوف يبحث عن الهدوء . فبعد أن نضج لم يجد في

بغداد المضطربة مرتعاً لسابحات أفكاره ، فقصد الشهباء المنتصرة علّه يجد فيها أمنه الفكري .

وكان عليه ، حين دخل حلب ، أن يزور أميرها ، ليعرِفه الأمير ويعرّفَه برجال منتداه ؛ أنداده . وإلا فكيف يعرفه الناس ؟ وهو حين دلف إلى داخل المنتدى لم يختر الأعتاب ولا التمسح على الأبواب ، ولم يغدق على نفسه قشيب الثياب . بل دخل - والمنتدى يغصُّ بالأدباء والعلماء - في خرقة المتصوفة ، واقتعد صدر المجلس لأنه يعرف مكانته بالنسبة إلى الحضور . وعجب الحضور من جرأته بل من وقاحته ! في هذا التطاول باختيار المكان . وكاد سيف الدولة ينهره ويطرده ، لولا حلمه وتَسويفه للوصول إلى غاية الغايات . حتى إذا فُتح باب النقاش ، وولجه الفارابي مقتدراً متمكناً ، أقبل عليه سيف الدولة متودِّداً متقرباً ، يطلب منه فُسحة من الوقت يخصُّها له ليزداد من فلسفته وآرائه ارتواءً .

وهذا يدل على أن الفارابي لم يدخل البلاط ، أول ما دخل ، موسيقياً وحسب - رغم عظمة هذا العلم - كما يُتوهم ، بل عبره فيلسوفاً مفكراً ، وطبيباً مرموقاً ورياضياً وفلكياً ، وزاد على ذلك كلّه موسيقياً حين عرض بضاعته الموسيقية التي أذهلت الحضور .

ولقد وجد الفارابي صدراً رحباً وبلاطاً مرحِّباً ليؤلف فيه كتبه في المنطق والفلسفة والرياضيات والكيمياء والموسيقا ، وليعلِّم تلامذةً مريدين كان يعقد لهم حلقات دروسه في البساتين حول حلب ، وليس بين الجدران المسقوفة ، على طريقة الرواقيين . وكم كان سيف الدولة يود أن يمدحه الفارابي ويثني عليه ، إلا أنه لم يفعل . ومع ذلك ظل مقامه سامقاً ، لأن هذا الأمير العظيم كان يحب العلماء العظماء .

حلب بعد سيف الدولة :

سجل أحد المؤرخين المرافقين للإمبراطور نقفور فوكاس دهشة إمبراطوره فقال : « ولقد دُهش الإمبراطور نفسه عند دخوله عاصمة الأمير من فخامة

المدينة ورُوائها ، ومن زخرف أسواقها وأناقة قصورها . بل شعر بالحسد من تفوق حلب على القسطنطينية » .

لكن هذا المقام الأثيل الذي تمتعت به حلب أكثر من نصف قرن في عهد الحمدانيين لم يطل ، لأن المدن تزدهر بأمرائها إذا كانوا عظاماً ، وتخبو بزوالهم أو بضعفهم ، ولأن المدن لها عمر كأعمارهم على رأي ابن خلدون . ولا شك أن صمودها المضاعف آدَ ظهرها وأضعفها ، وأضنى عليها الزمان فحنَى هامها . فآثرت الغفوة حيناً من الزمان أسوة بالمدن التي غفت .

والحق أن مرحلة ازدهار حلب قصيرة في أيام الحمدانيين ، ولم تتمتع كثيراً بريعان شبابها ، فسرعان ما أثقل كاهلها الشيب . ولم تكن تلك الأيام أكثر من برق أصحب رعداً وهديراً ، ثم عاد فخبا فكان برقاً خُلَّباً . فتراجعت ألف خطوة بعد قفزة نادرة قفزها سيف الدولة فحاز قصب السبق وجلّى . ولم تصحُ من كبوتها الكهْفية إلا على نفير الحرية مع نِدّاتها من المدن العربية أيام اليقظة القومية الكبرى . وحمداً لله .

« اعتذار من الفارابي »

أعدْ ربيعَ الأماني مثل ما كانا
وارددْ لأيامنا ما صار أشجانا
واسكبْ لنا من سلاف الأمس ما حملت
أشهى العناقيد من صهباء دنيانا
نحن البقية من تلك السيوف وقد
ضقنا بأغمادنا صبراً وحرمانا
كل الشعوب استفاقت من غوايتها
وطرفنا لم يزل بالجهل وسنانا
رفقاً بنا يا زمان الهمّ إن لنا
من ناعم الأمس ما يجلو خطايانا
ساءلتُ نفسي ونفسي قلما افتقدتْ
بالحدس حلماً. وبالإمعان عرفانا
ما للمقاديرِ ما اسْتَلّتْ أظافرها
إلا اصْطَفَتْ عِزّنا للغدر قُربانا
كم ومضة من خفايا عبقرٍ ونبتْ
فينا. وما عرفت بالكون لولانا

تلك الهباتُ اللواتي انساب وارفُها
وَصَيَّرَ الدهرَ بالإبداعِ بستانا
والدهر يعرف عن أمجاد امتنا
كم أودَعَته أعاجيباً وكم خانا

* * *

عفواً أَبا النَصْرْ . لا تعتب على قلم
وافى سناك فلم يستوف عنوانا
أعالم أنتَ . أم موسوعة حملتْ
كل المواهب إبداعاً وإتقانا
أراكَ في كل فن دعوةً طرحَتْ
ما كان سراً وراء الظن . إعلانا
ونفحةً من رياضِ الفكر ناعمةً
تنسابُ انفاسها راحاً وريحانا
فكيف ينصفُ شعر كل ما ابتدعتْ
نُهاك من طيباتِ العلم شكرانا
هدايةٌ خَصَّك الهادي بِعِصْمَتِها
فكنتَ أهلاً لها نهجاً وبُنْيانا
وما جنحتَ لإغواءِ الحياة ولا
أرخصتَ نفساً ولا استجديتَ سلطانا
ولا مَدَدْتَ لأرباب العطاء يداً
ولا تهاونتَ في استبعاد ما هانا
وعِشْتَ في وحدةِ النُسَّاك مكتفياً
بالطرس والحبر سُمَّاراً ونُدمانا
فكنتَ أصبر معطاءٍ له انفرجَتْ
معابرُ الخلد أبهاءً وأوطانا
يا موسمَ المجد يا أمْساً تَخَطَّفَهُ
إعْصارُ أهوائنا جوراً وعدوانا

هــل كــنــتَ إلا الهُــدى عــلـماً ومــعــرفــةً
هــل كــنــتَ إلا الــنـدى حــبــاً وتحــنــانــا
هــل كــنــتَ إلا المــنى عــدلاً ومــرحمــة
هــل كــنــتَ إلا الجـنى إرثــاً ووجــدانــا
أمــا طــلعــتَ بــأعــلام الــزمــان عــلى
مجــاهــل الــكــون روّاداً وفــرســانــا
مــن أمــةٍ أخــرجــتْ لــلنــاس آمــرة
بــالخــير نــاهــيــةً عــن كــل مــا شــانــا
في ظــل مــعــجــزة مــا غــادرت عــرضــاً
إلا وأحــصــتــه تحــلــيــلاً وإمــعــانــاً
ألْــقَــتْ شــعــارَ الــتــســاوي في الحــيــاة ومــا
استثنت من الــنــاس كــل الــنــاس إنــســانــا
وخيــمــتْ بــالــنِّــداءِ الــسَمْــح فــانــصــهــرتْ
آمــال مخــتــلف الأجــنــاس إيمــانــا
مــن هــا هــنــا أشرقــتْ شمسُ الــعــلا وزهــتْ
حــضــارة مــن نــداهــا الــعــالم ازدانــا

* * *

عــجــبــتُ ممــن تــنــاســانــا وأنــكــرنــا
أبــعــد هــذا الــســنــا يحــتــاج بــرهــانــا
مِــنّــا إلَــيْــنــا عَــلَيْــنــا رفــرفــتْ وعــلتْ
رايــاتُ هــذا الــورى حــســنــاً وإحــســانــا
مــآثــرُ رصَّــعــتْ تــاريــخَ أمــتــنــا
ونَــضَّــرتْ أرضَــهــا خــصــبــاً وعــمــرانــا
كــذا الجــهــادُ الــذي تــشــدو الحــيــاة بــه
حمــداً وفــخــراً وإكــبــاراً وعــرفــانــا
أن المــجــاهــدَ بــالحــرف المضيء لــه
ثــوابَ مــن ســل أســيــافــاً ومــرانــا

كـلاهـمـا واهـب هـذا إنـار حمـى
وذا لـكـل مضيء خَـيِّرٍ صـاتـا
عـفـواً أبـا الـنصر هـذا بـعض مـا حملت
جـوانـح الـشـعـر في نـجـواك ألحـانـا
لم أقض حـقـاً .. ولم أنـصـفـك تـكـرمـة
ولم أقـل إنـني وَفَّـيـتُ قـربـانـا
عـذري انـطفـاءُ شـبـابٍ كـان مـزدهـيـاً
بـالـشـعـر مـنـتـشـيـاً بـالـلحـن ريـانـا
لم يـترك الـدهـر مـن قـيـثـارة وتـراً
يـرتـل الـشـعـر . فـأقـبـل عـذره الآنـا

مؤلفات الفارابي :

- احصاء العلوم مدريد . ١٩٥٣ ، القاهرة مط السعادة .
- آراء أهل المدينة الفاضلة القاهرة ١٩٤٨ .
- كتاب الحروف بيروت ١٩٦٩ .
- رسائل الفارابي حيدر آباد ١٣٤٥ هـ .
- السياسات المدنية حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .
- شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس في العبارة بيروت من الكاثوليكية ١٩٦٠ .
- الألفاظ المستعملة في المنطق بيروت ، دار المشرق ١٩٦٨ .
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين بيروت المط الكاثوليكية ١٩٦٠ .
- كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات بيروت ١٩٦٤ .
- كتاب الملة ونصوص أخرى بيروت ١٩٦٨ .
- الموسيقى الكبير القاهرة ١٩٦٧ .

مؤلفات عن الفارابي :

العقاد ، عباس محمود الفارابي القاهرة .
قمير ، يوحنا الفارابي جزءان بيروت .

الدكتور محمد محمود

الوضع الإجتماعي والسياسي لمدينة حلب في عهد سيف الدولة والفارابي

١ ـ نشوء الدولة الحمدانية :

يكاد نشوء الدولة الحمدانية في القرن الرابع الهجري أن يكون أمراً طبيعياً ـ كغيرها من الدويلات الأخرى التي انفصلت عن جسم الدولة العباسية ـ لأنه كان قد توفر من الأسباب ما يجعل تكامل الدولة العباسية وترابط أجزائها أمراً يشبه المستحيل .

وفي مقدمة الأسباب تلك الثورات الداخلية التي أضعفت الخلافة واستنزفت مواردها كحركات الخوارج[١] . وثورات العلويين وحركات الزنج والقرامطة التي كانت أشد من كل الحركات في صرف إهتمام الدولة عن التنظيم الداخلي . وكان الجيش خليطاً من عناصر متنافرة يكثر بينها الشغب وتشتد الفتن أحياناً حتى يفضي ذلك إلى إهمال شأن الحدود . فكان لا بد من قيام دويلات فتية تأخذ على عاتقها ما عجزت « الخلافة » عن تأديته .

---

(١) ابن الأثير ج ٧ : ٦١ ، ٦٢ .

وكان لا بد للخليفة وهو الرجل الواهن المغلوب على أمره أن يبارك مثل هذه الدويلات ما دامت تذكر اسمه في الخطبة وعلى السكة . وتعترف بسلطة الخليفة إعترافاً شكلياً وتؤدي شيئاً من المعونة المادية لدولة نضبت خزائنها ولم تنجح الجهود المبذولة في إصلاح ماليتها(٢) .

وسنحت خير فرصة للطامحين في أطراف هذه الدولة ، بل وعلى مقربة من دار الخلافة في أيام المقتدر لأن هذا الخليفة كان واقعاً تحت تأثير النساء والخدم منصرفاً إلى حياة اللهو(٣) .

وقد عبر الشاعر الحمداني أبو فراس عن هذا الواقع بقوله :

يا للرجال أما لله منتصف ... من الطغاة أما للدين منتقم

بنو علي رعايا في ديارهم ... والأمر تملكه النسوان والخدم

في هذا العصر المضطرب ظهر الحمدانيون الذين ينسبون إلى حمدان بن حمدون أحد رجال قبيلة تغلب الكبيرة والذي شارك في الحياة السياسية في زمن مبكر يرجع إلى سنة ٢٧٢ / ٨٨٥ حيث كان حليفاً أميناً لهارون الخارجي(٤) .

وتمكن الحمدانيون من حكم الموصل وأرض الجزيرة . وما أن حلت سنة ٣٣٣/ ٩٤٤ حتى بسطوا سلطانهم على حلب وشمال الشام أيضاً .

وكان علي الذي عرف بعدئذ باسم سيف الدولة هو الذي انتزع حلب في ذلك العام إضافة إلى حمص من الأخشيديين حكام مصر .

ولكن مضت عدة سنوات قبل أن يترك المصريون في عهد كافور الحمدانيين ينعمون بأملاكهم في شمال الشام(٥) .

---

(٢) الدوري عبد العزيز : دراسات في العصور العباسية المتأخرة . بغداد ١٩٤٥ ، ص : ٢١٩ - ٢٢٨ .

(٣) ابن الطقطقي : الفخري في الآداب السلطانية القاهرة سنة ١٩٢٣ : ٢٣٥ .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - انتشارات جهان - تهران ج ٨ : ٧٧ .

(٥) م . ن : ٧٩ .

وتعتبر حلب من أقدم مدن الدنيا . ولعل الذي شيدها هم الحثيون . وقد ذكرت أول ما ذكرت في الألف الثانية للسنوات السابقة على مولد المسيح باسم حلَّب (أو حلّو أو حلڤن)(٦) .

كما يظهر أن حلب كانت مدينة يغلب عليها الشآميون وفيها خليط كبير من المهاجرين العرب لذلك لم يلق العرب مقاومة شديدة عند تقدمهم صوب المدينة عام ١٦ هـ تحت امرة خالد بن الوليد فقد استسلمت إلى أبي عبيدة من غير مقاومة . وقد دخلوها من « باب إنطاكية » وهناك أقاموا المسجد الأول الذي عرف باسم المسجد الغضائري . وقد جرى العرب على مألوف عادتهم فأمنوا أهل حلب على حياتهم وكنائسهم ومنازلهم . وأسلم نفر من العرب واحتفظ النصارى بخمس كنائس حوّل بعضها إلى مساجد أيام الحروب الصليبية(٧) .

وعلى عراقة هذه المدينة وتاريخيتها المشهودة فإنها لم تحتل في أي مرحلة من مراحل تاريخها الطويل تلك المنزلة التي احتلتها في عهد سيف الدولة . فأهمية حلب في تاريخ العالم ترجع إلى صراعها الموفق مع الدولة البيزنطية فقد استطاع هذا القائد بفضل مواهبه العالية أن يحفظ على الشام ثقافتها الإسلامية(٨) .

ومن الطبيعي والحال هذه أن ترتبط الأوضاع السياسية في هذه المدينة في تلك المرحلة بشخص سيف الدولة وسيرته(٩) ، والذي كانت شهرته في نصرة الفنون والعلوم لا تقل عن شهرته في القتال(١٠) .

من هنا كانت جميع أنشطة الحياة في هذه المدينة التاريخية من اجتماعية وسياسية وفكرية تتمحور حول شخصية هذا القائد الفذ .

دخل سيف الدولة حلب بعد أن كانت مسرحاً خصباً للمنازعات تغزوها

---

(٦) م . ن : ج ١٢ : ٢٤ .
(٧) م . ن : ٢٥ .
(٨) م . ن : ٢٧ .
(٩) م . ن ج : ٢٧ .
(١٠) م . ن : ٧٨ .

القبائل المجاورة وتعيث فيها فساداً وتنشر فيها ضروباً مختلفة من القساوة والظلم . وتستصرخ هذه المدينة عبثاً الخليفة المقتدر الذي انتدب أخيراً الحسين بن حمدان ـ عن سيف الدولة ـ لإنجادها فأنجدها .

ولكي نعلم مدى الفوضى التي كانت تسيطر على المدينة قبيل دخول سيف الدولة إليها يكفي أن نشير إلى عدد الحكام الذين تعاقبوا عليها . فقد أناب مؤنس الخادم والي مصر والشام من قبل الخليفة المقتدر عنه في صلب أبا العباس أحمد ابن كيضلغ ثم أبا قابوس الخراساني ثم وصيف البكمثري الخادم ثم هلال بن بدر ثم أعاد الخادم وصيف . . . وكانت ولاية هذه المدينة مجال مساومة وصراع بين هؤلاء العمال في عهد انتكست فيه الأخلاق وسادت الفوضى والأطماع وقد تشترى ولاية المدينة بعشرين ألفاً من الدنانير ![11] .

وربما كان خير ما يصور الحال في تلك المرحلة ما ورد في كتاب يقال أن الحاكم الأخشيدي وجده في داره قبل سيره من مصر إلى الشام : « قدرتم فأسأتم ، وملكتم فبخلتم ، ووسع عليكم فضيقتم ، وأدرت عليكم الأرزاق فقطعتم أرزاق العباد . . . وتهاونتم بسهام الأسحار وهن صائبات ولا سيما أن خرجت من قلوب قرحتموها وأكباد اجعتموها وأجساد عريتموها . . . فكفى بصحبة ملك يكون في زوال ملكه فرح للعالم »[12] .

انتزع سيف الدولة حلب من يد الأخشيديين ليبدأ فيها ومعها مرحلة جديدة كل الإختلاف في كل نواحي الحياة وخاصة الإجتماعية والساسية .

٢ ـ الوضع الإجتماعي في عهد سيف الدولة :

كان بنو حمدان ملوكاً وأمراء أوجههم للصباحة ، وألسنتهم للفصاحة ، وأيديهم للسماحة ، وعقولهم للرجاحة ، وسيف الدولة مشهور بسيادتهم وواسطة

---

(١١) سامي الكيالي . سيف الدولة وعصر الحمدانيين ـ دار المعارف بمصر : ٦٥ .

(١٢) م . ن : ٧٠ .

قلادتهم . . . غرة الزمان وعماد الإسلام ومن به سداد الثغور وسداد الأمور ، وكانت وقائعه في عصاة العرب تكف بأسها . . . وتكفي الرعية سوء آدابها وغزواته تدرك من طاغية الروم الثأر وتحسن في الإسلام الآثار ، وحضرته مقصد الوفود ومطلع الجود . . . وموسم الأدباء وحلبة الشعراء ويقال : انه لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك ـ بعد الخلفاء ـ ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر(١٣) .

كان على سيف الدولة منذ عهده الأول في حلب أن يقيم بنية إجتماعية توحد المسلمين في مواجهة البيزنطيين من هنا كان حرصه في الحفاظ على « الشرعية » المركزية الممثلة « بالخلافة » المهترئة فيجمع المؤرخون على أن علاقته بالخليفة كانت علاقة جيدة إلا في الحالات التي كان الخليفة العاجز يخضع فيها لرغبات الخدم والنساء الذين أزعجتهم بطولات الأمير الحمداني وهذا ما عبر عنه أبو الطيب المتنبي شاعر سيف الدولة بقوله :

وسوى الروم خلف ظهرك روم   فعلى أي جانبيك تميلُ(١٤)

كان هم سيف الدولة الأول أن يبتعد ما استطاع عن المنازعات الداخلية ليحمي أرض الوطن . ولقد ارتفع بنفسه عن هذه الدنيات إلى ما هو أسمى وأنبل مقصداً بهدف خلق دولة جديدة تصون البلاد التي جبلت أرضها بدماء الفاتحين(١٥) .

وتجمع المصادر أن حلب كانت سنة حنفية قبل قدوم سيف الدولة إليها فلما قدم إليها صار فيها شيعة . ولم يطلعنا التاريخ على خصومات نشأت وخلافات حدثت أو عصبيات عصفت بين السنة والشيعة في حلب . ولا شك أن الفضل في ذلك يرجع إلى أمير حلب سيف الدولة الذي عمل على إشاعة

---

(١٣) الثعالبي . يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ـ المكتبة التجارية الكبرى . الطبعة الثانية ١٣٧٥/ ٩٥٦ ـ مطبعة السعادة القاهرة . الجزء الأول : ٢٧ .

(١٤) المتنبي . الديوان ، دار صادر ، دار بيروت ١٣٨٤/ ١٩٦٤ : ٤٣٢ .

(١٥) سيف الدولة وعصر الحمدانيين : ٥٠ .

أجواء الحرية والتسامح في إمارته وأزال رواسب المذهبية والطائفية المقيتة وبذل قصارى جهده في توحيد كلمة المسلمين لمواجهة طغاة الروم(١٦) .

وتشير المصادر أنه على الرغم من غلبة التشيع على حلب وغيرها في عهد الحمدانيين فقد بقي الكثير من السنيين وأن غياب المشاحنات التي كانت معروفة في بعض الأمصار يدل على أن هذا المجتمع من الناحية العقيدية كان مجتمعاً خالياً من التعصب المذهبي حتى أن أحمد بن إسحق الملقب بأبي الجود الذي ولي قضاء حلب بعد أبي الحصين كان حنفي المذهب .

ولعل من الخير وقد تحدثنا عن السماحة التي كانت تسود العلاقات بين فرقتي الإسلام من سنة وشيعة في مملكة سيف الدولة أن نشير أيضاً إلى وضع غير المسلمين من النصارى واليهود .

لقد عاشوا حياة آمنة في ظل دولة سيف الدولة في مزارعهم ومنازلهم وتمسكوا بتقاليدهم الثقافية وحافظوا على لغاتهم الأصلية وهي الأرامية والسريانية(١٨) .

ولم يكن نشاط غير المسلمين محصوراً في المجتمع الشعبي وحده بل كانوا يلقون التسامح في قصر الأمير الذي لم يتردد في تقريب كثير منهم إليه حتى أننا نجد أكثر خدامه صلة به وإخلاصاً إليه كان نصرانياً . وكان كبير أطبائه عيسى الرقي نصرانياً وكان الأمير يجزل له العطاء ويعطيه أربعة أرزاق أو أربعة مرتبات . كما لمع منهم تحت رعاية سيف الدولة مهندسون رياضيون فلكيون أشهرهم ديونيسيوس بطريرك اليعاقبة والمجتبى الأنطاكي وقيس الماروني(١٩) .

---

(١٦) الشيخ إبراهيم نصر الله . حلب والتشيع . مؤسسة الوفاء بيروت . الطبعة الأولى ١٤٠٣/ ١٩٨٣ : ٢٦ .

(١٧) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية . حسن الأمين . الجزء الثاني عشر بيروت ١٣٩٧/ ١٩٧٧ . دار التعارف للمطبوعات . بيروت : ٤٠ .

(١٨) حلب والتشيع : ٢٦ .

(١٩) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ج ١٢ : ٤١ .

وهذا الواقع دفع بعض المستشرقين إلى العجب من تسامح المسلمين في العصور الوسطى هـذا التسامح الذي لم يسمع بمثله من سواهم في تلك المرحلة والذي ألحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر تلك الحقبة وهو علم مقارنة الملل[20] .

ولا يخفي هـذا المستشرق تعجبه من كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام[21] .

وعندما يطلعنا التاريخ على تسامح سيف الدولة الكبير مع من خالفه العقيدة فإننا نجد في الوقت نفسه شدة غيرته واستبساله بالدفاع عن دينه واعتزازه بمذهبه[22] .

وكان على سيف الدولة في مواكبة إرساء المثل العقائدية لدولته في حلب أن يهتم بتجسيد هذا الواقع عمرانياً من هنا مبادرته إلى بناء قصره بالحلبة الذي تناهى في حسنه ، وعمل له أسواراً وأجرى نهر قويق فيه من تحت الخناقية (منتزه) يمر من الموضع المعروف بالسقايات حتى يدخل في القصر من جانب ويخرج من آخر . . . وبنى حوله اصطبلاً ومساكن لحاشيته[23] .

ويبدو أن هـذا القصر كان آية من الآيات على حد ما تذكر بعض المصادر . ينقل الأستاذ سامي الكيالي عن المستشرق الفرنسي دايفتس وصفاً له فيقول : وعندما افتتحت أبواب القصر للمرة الأولى كان ذلك مثار الدهشة والإعجاب لأن الأبواب كانت من البرونز النحاسي نقشت عليها ألوف التصاوير المستغربة الجميلة . وهي تدور على قواعد من الزجاج حتى لا تأتي بحركة . وإذ

(٢٠) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . تأليف آدم متز . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . الطبعة الثالثة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٣٧٧/ ١٩٥٧ ج ١ : ٣٦٦ .

(٢١) م . ن : ٨٧ .

(٢٢) حلب والتشيع : ٢٧ .

(٢٣) زبدة الحلب من تاريخ حلب . ابن العديم . نشر وتحقيق سامي الدهان ١٣٧٠/ ١٩٥١ . دمشق الجزء الأول : ١٣٨ .

تدخل الباب تواجهك قاعات متتابعة ملأى بالأعمدة المرمرية المزركشة والموشاة بالذهب والفضة . وجعل المصورون رسوم الزهور في أواسط القبب العالية حيث حفروا بين جهة وأخرى آيات من كتاب الله الكريم بأحرف كوفية جميلة وأبيات مختارة لأعاظم الشعراء بأحرف فارسية فتانة(٢٤) .

كما أن جامع حلب في عصر سيف الدولة كان يضاهي جامع دمشق في الزخرفة والرخام والفسيفساء - وهي الفص المذهب - إلى أن أحرقه الدمستق - لعنه الله(٢٥) .

وتميز المجتمع الحلبي في عهد سيف الدولة بنشاط فكري وأدبي مميز فقد قام هذا الأمير بنهضة أدبية . فقد كاد القرن الثالث يخلو من الشعراء والأدباء في الشام لأنهم قصدوا بغداد عاصمة الملك وبقيت الشام بمعزل ولم ينبغ في هذا العصر غير رجال في الحديث والمغازي والفقه وضعف الأدب حتى أخذ ابن حمدان بيده وأيدي المشتغلين به فكأن القرنين السالفين كانا كالمقدمة للكتاب الكبير الذي صدر في القرن الرابع وشرحه نوابغ الأدب العربي(٢٦) .

وينقل الأستاذ كرد علي عن ابن مسكويه قوله انه اجتمع لسيف الدولة بن حمدان ما لم يجتمع لغيره من الملوك كان خطيبه بن نباته الفارقي ومعلمه ابن خالويه ومطربه الفارابي وطباخه كشاجم وخزان كتبه الخالديين والصنوبري ومداحه المتنبي والسلامي والوأواء الدمشقي والببغاء والنامي وابن نباتة السعدي والصنوبري وغيرهم(٢٧) .

ومن يعد إلى يتيمة الدهر للثعالبي يلاحظ بدون عناء كيف أصبح بلاط سيف الدولة مقصداً لرجالات الفكر والأدب في تلك المرحلة فشعراء البلاط كثر

---

(٢٤) سيف الدولة وعصر الحمدانيين : ٧٢ .

(٢٥) تاريخ حلب : ١٤٠ .

(٢٦) أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء . محمد الطباخ . الطبعة الأولى ١٣٤٢/ ١٩٢٣ . مقال محمد كرد علي : ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

(٢٧) م . ن : ٢٩١ .

يضاف إلى من سبق وذكرنا السري الرفاء وأبو فراس الحمداني وسواهم وفي اللغة والنحو نجد أمثال ابن خالويه وأبي علي الفارسي وأبي الفتح ابن جني وأبي الطيب اللغوي الحلبي .

كما أن البلاط تحول إلى منتدى للنقد الأدبي يشارك فيه كل من أبي فراس والمتنبي وابن خالويه وسيف الدولة نفسه[٢٨] .

وكان أبو بكر الخوارزمي في ريعان عمره وعنفوان أمره قد دوخ بلاد الشام وحصل من حضرة سيف الدولة بحلب في مجمع الرواة والشعراء ومطرح الغرباء الفضلاء . . . وكان يقول : ما فتق قلبي وشحذ فهمي وصقل ذهني وأرهف حد لساني وبلغ هذا المبلغ بي إلا ملك الطرائف الشامية واللطائف الحلبية التي علقت بحفظي وامتزجت بأجزاء نفسي[٢٩] .

ومن نتاج هؤلاء الشعراء ـ إضافة إلى المصادر الأخرى بالطبع ـ يمكن الإطلال بشكل أو بآخر على طبيعة المجتمع وخصائصه أو على الأقل على بعض هذه الخصائص في عهد سيف الدولة .

فقد ظهرت غلبة التشيع على حلب من خلال ما يمكن تسميته ظاهرة « الشعر الشيعي » والذي كان غاية في الوضوح في نتاج الشاعر الفارس أبي فراس الحمداني . وفي شعر أبي فراس إشارات واضحة إلى المذهب الإثني عشري[٣٠] .

ولأبي بكر الخالدي قصيدة في رثاء الإمام الحسين ، كما أكثر كشاجم من البكاء على مصيبة العلويين .

أما السري الرفاء فقد مدح آل البيت بقصيدة جمع فيها بين التمجيد

---

(٢٨) يتيمة الدهر : ٣٤ ، ٣٥ .

(٢٩) م . ن : ٢٦ .

(٣٠) نخب تاريخية وأدبية جامعة لأخبار الأمير سيف الدولة الحمداني . طبع لتيبوليطو وجول كربونيل ـ الجزائر ـ ماريوس كانار ١٩٣٤ : ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

والرثاء والبكاء فجمع مآثرهم وبكى على سيد الشهداء .

ولكن ما أجمع عليه أدباء البلاط هو التعبئة الإسلامية التوحيدية من أجل خلق مجتمع مجاهد يقف في وجه الروم وغاراتهم الوحشية فقد أقام نقفور بحلب في إحدى الغزوات ثمانية أيام ينهب ويقتل ويسبي باطناً وظاهراً[٣١] .

وكان على سيف الدولة أن يكرس قيم الجهاد في مجتمعه من هنا مواقفه البطولية فقد جمع الحلبيين في إحدى المرات عندما شعر بقوة البيزنطيين المهاجمين وقال لهم : عساكر الروم تصل اليوم وعسكري قد خالفها والصواب أن تغلقوا أبواب المدينة وتحفظوها وأمضي أنا التقي عسكري وأعود إليكم وأكون من ظاهر البلد وأنتم من باطنه فلا يكون دون الظفر بالروم شيء .

فأبى عامة الحلبيين وقالوا : لا تحرمنا أيها الأمير الجهاد وقد كان فينا من يعجز عن المسير إلى بلد الروم للغزو وقد قربت علينا المسافة . فقال لهم : اثبتوا فإني معكم[٣٢] .

والقيم الجهادية واضحة في خطب ابن نباته الذي يؤكد في جميع خطبه أن الحروب بين سيف الدولة والروم حروب تجري بين الإسلام وأعدائه المشركين . فهي الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله معتبراً أن نصرة المسلمين لسيف الدولة نصرة للدين . وهو يؤكد هذه الحقيقة في جميع خطبه الجهادية : « وأنه والله ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا ، ولا قعدوا عن صون ذمارهم إلا اضمحلوا ، واعلموا أنه لا يصلح جهاد بغير اجتهاد كما لا يصلح السفر بغير زاد . . . وليدفع القاعدون عن المجاهدين بالدعاء »[٣٣] .

وهذا التعبئة الجهادية غاية في الوضوح في شعر المتنبي :

ولست مليكاً هازماً لنظيره ... ولكنك التوحيد للشرك هازم[٣٤]

---

(٣١) تاريخ حلب : ١٣٨ .

(٣٢) م . ن : ١٣٤ .

(٣٣) ابن نباته . الديوان ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٣٤) الديوان : ٣٨٩ .

وقوله :

هنيئاً لأهل الثغر رأيك فيهم ... وأنك حزبَ الله صرت لهم حزباً[٣٥]

وقد أشار ابن خلكان إلى تكامل دور الشاعر والخطيب فذكر أن ابن نباته كان خطيب حلب وفيها اجتمع بالمتنبي وسجع عليه بعض ديوانه وكان سيف الدولة كثير الغزو فأكثر من الخطب التي تحث على الجهاد والتي يطلب فيها من الناس نصرة سيف الدولة[٣٦] .

وهكذا كان المتنبي شاعر الحرب وابن نباته خطيب الجهاد .

ولكن حياة الحلبيين لم تكن قائمة على الحرب والجهاد فحسب بل عرفوا نواحي الحياة الأخرى التي كانت شائعة معروفة في عصرهم ـ وسائر العصور ـ وكان للرياض المحيطة بحلب أثر كبير من حيث إنها حثت الناس على التنزه فيها والتمتع بجمال الطبيعة .

وكان بعضهم يشرب الخمر في هذه النزهات فأضحى شرب الخمرة مظهراً من مظاهر الحياة الإجتماعية . وكان عدد من الشعراء في طليعة هؤلاء الناس . وكان سيف الدولة يحضر بعض مجالس الغناء .

فوصف الخمرة وارد في نتاج الصنوبري والسري الرفاء والوأواء والببغاء الذي أجاد في وصف الخمر[٣٧] .

وقد اختلفت الأماكن التي كان الشعراء يجتمعون فيها للشرب فقسم منهم كان يشرب في الرياض المحيطة بحلب والقسم الآخر كان يشرب في الأديرة حيث يقدم الرهبان الخمر . وأورد صاحب « الديارات » وصفين للأديرة قال أحدهما الصنوبري وقال الآخر كشاجم[٣٨] .

وانتشر الرقص إلى جانب مجالس الشراب وكان الغلمان يرقصون والشعراء

---

(٣٥) م . ن : ٣٢٦ .

(٣٦) ابن خلكان . وفيات الأعيان ج ٢ : ٣٣١ .

(٣٧) يتيمة الدهر ج ١ : ٢٧٧ .

(٣٨) الشابشتي أبو الحسن علي بن محمد . الديارات بغداد ١٩٧١ : ١٣١ .

يشربون فجادت قرائح الشعراء بوصفهم . كما رافق مجالس الشراب هذه التغزل بالغلمان . قال الببغاء متغزلاً بغلام له عرج للغزو :

يـا غـازيـاً أتـت الأحـزان غـازيـة إلى فـؤادي والأحـشـاء حـين غـزا
إن بـارزتـك كـماة الـروم فـارمـهـم بسهم عينيـك تقتل كـل من بـرزا[٣٩] .

وتغزل الصنوبري بشاب أم المصلين قائلاً :

ولم أنسَ مـا عـانيتـه مـن جمـالـه وقـد زرت في بعض الليـالي مـصـلاه
ويـقـرأ في المحـراب والـنـاس خلفـه ولا تـقـتـلـوا الـنـفس الـتي حـرم الله
فـقـلت تـأمـل مـا تـقـول فـإنـه فعـالـك يـا من تقتـل النـاس عيناه[٤٠]

وقد اهتم الحمدانيون اهتماماً خاصاً بالطرد فكان وسيلة من وسـائل اللهـو البـارزة في حياتهم ولا غـرابة في ذلـك ، لأن الطرد مـران للحرب وتحضـير لها . ونظم أبو فراس أرجوزته الطردية . وصنف كشاجم كتاب المصايد والمطارد . كما نظم بعض شعراء البـلاط الحمداني كـالسري الرفـاء وأبي الفرج الببغـاء في هذا الفن الشعري .

وقد اهتم سيف الدولـة اهتمامـاً خاصـاً بالكتب وينقـل محمد الـطباخ عن الحافظ الذهبي إنه كان بجامع حلب خزانة للكتب وكان فيها عشرة آلاف مجلدة من وقف سيف الدولة بن حمدان[٤١] . وقد حظي الكتاب بنصيب من الـوصف فذكر كشاجم أنه إذا صاحبه فإنما يصاحب الملوك والكبراء . ورأى المتنبي أن خير جليس في الأنام كتاب .

ومن مظاهر الحياة العامـة التي نتعرف عليهـا من نتاج شعـراء بلاط حلب المعـاصر والبرك والمنـارات والشموع . فـالببغاء يصف بـركة والصنـوبري يصف ساقية والنامي يصف منارة وكشاجم يصف الشمعة وكذلك السري الرفاء .

وكـان لـطبيعـة حلب الجميلة والجنـائن المحيـطة بهـا أكـبر الأثـر في تعلق

(٣٩) يتيمة الدهر ج ١ : ٢٧٦ .
(٤٠) الكتبي . فوات الوفيات ج ١ : ١١٣ .
(٤١) أعلام النبلاء : ٢٨٠ .

الحلبيين بالشعر الذي يتغنى بجمال هذه الطبيعة الذي يعتبر الصنوبري من أبرز منتجيه . وللصنوبري مقطوعة لطيفة يتخيل فيها مفاخرة جرت بين الورد والنرجس . فالنرجس يفاخر بأن له عينين بينما يرد عليه الورد بأن حمرة الخدود أفضل بكثير من عينين تكسوهما صفرة اليرقان . ومن غير الثابت أن المعركة الأدبية التي كان موضوعها الورد والنرجس بعيدة عن الأوضاع الفكرية التي كانت تسود المجتمع الإسلامي يومذاك .

ووصف السري الرفاء القلم . وتفرد كشاجم في تعريفنا على مظهر من مظاهر الحياة العامة . وكان هذا المظهر من الأعمال التي كان يقوم بها . والمشهور أنه كان طباخ سيف الدولة فوصف لنا جونة طعام حوت ألواناً كثيرة . كذلك لم ينس أن يصف لنا بعض مظاهر البخل التي عرفت في أيامه[٤٢] .

هذا وقد تميز البلاط الحمداني بمظاهر البذخ في بعض الأحيان فأعطيات سيده للشعراء والأدباء والمفكرين تفوق الوصف وتتواتر الروايات بذكرها والإشارة إليها حتى أن سيف الدولة كان قد أمر بضرب دنانير للصلات في كل دينار منها عشرة مثاقيل[٤٣] .

وقد كان يحدث أن يعطي شاعراً واحداً في جلسة واحدة عشرة آلاف دينار[٤٤] :

ولكن أكبر مظاهرة للبذخ ـ إذا صحت الرواية ـ كانت في حفل الزواج الذي صاهر فيه سيف الدولة أخاه ناصر الدولة فزوج ابنيه أبا المكارم وأبا المعالي بابنتي ناصر الدولة وزوج أبا تغلب بابنته ست الناس وضرب دنانير في كل دينار ثلاثين ديناراً وعشرين وعشرة عليها مكتوب لا إله إلا الله محمد رسول الله ، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . فاطمة الزهراء ، الحسن ، الحسين ، جبريل عليهم

(٤٢) بلاط سيف الدولة وأثره في الحياة الأدبية . غازي محمد عنبتاوي ـ أطروحة حزيران ١٩٦٠ ـ مكتبة الجامعة الأميركية .
(٤٣) يتيمة الدهرج ١ : ٣٢ .
(٤٤) أعلام النبلاء : ٢٩٠ .

السلام . وعلى الجانب الآخر : أمير المؤمنين المطيع لله الأميران الفاضلان ناصر الدولة وسيف الدولة الأمير أبو تغلب وأبو المكارم . وجاد بما لم يجد به أحد . يقال ان مبلغ ما جاد به سبعمائة ألف دينار . وكان ذلك سنة أربع وخمسين وثلثمائة[٤٥] .

ويعلق الأستاذ كرد علي على هذه الحادثة بقوله : فما قولكم بمن يجود بهذا المبلغ في عرس وهو مبلغ جسيم لا تقل قيمته إذا قدرناه بسكة زماننا عن سبعة ملايين دينار . إن هذا العمل ممقوت شرعاً وعقلاً لأنه التبذير بعينه[٤٦] .

كما سبق له وانتقد عطاءه للشعراء بقوله ان ما صدر عن سيف الدولة كان غاية في الكرم ولكنه لا يجوز في الشرع والعقل أن تجبى هذه الأموال من الفقراء والأغنياء لتصرف في مصالح الأمة ثم يأخذها الشعراء[٤٧] .

وهذا يقودنا في الواقع إلى السؤال كيف كان وضع عامة الناس من حيث علاقتهم بالحكم والحاكم وإلى تناول جانب آخر من جوانب شخصية الأمير الحمداني والتي كان لها تأثيرها على أوضاع الناس الإجتماعية في حلب إبان حكمه .

من الملفت للنظر أن الصورة الزاهية الجهادية للحمدانيين ما تلبث أن تهتز إذا أردنا التسليم بما يذكره بعض المؤرخين ويجاريهم في ذلك بعض المستشرقين .

ويعتبر ابن حوقل من أبرز الذين ناصبوا الحمدانيين العداء واتهم سيف الدولة بأنه يلجأ إلى جمع المال بكل وسيلة ووصف الوضع : « بأن جل البلد قد ضرب وناسه قد هلكوا . . . ويزيد كربه من توفير الظلم ولكل شيء نهاية »[٤٨] .

---

(٤٥) نخب تاريخية وأدبية . . . : ٢٦٣ .
(٤٦) أعلام النبلاء : ٢٩١ .
(٤٧) م. ن : ٢٩٠ .
(٤٨) ابن حوقل . كتاب المسالك والممالك ليدن سنة ١٨٧٣ : ١٤٠ ـ ١٤٣ .

وربما كان الأساس الذي سينطلق منه كثيرون هو ما عرف عن ظلم قاضي سيف الدولة أبي الحصين علي بن عبد الملك بن بدر بن الهيثم الرقي الذي كان إذا مات إنسان أخذ تركته لسيف الدولة وقال : كل من هلك فلسيف الدولة ما ترك وعلى أبي حصين الدرك(٤٩) .

ويذكر كرد علي أن « ما أجمع عليه الثقاة مثل ابن حوقل معاصره والازدي وسبط ابن الجوزي يجوز أخذ ما في أيدي الناس ليستعين به على غزو الروم »(٥٠) .

وإلى مثل هذا ذهب آدم ميتز إذ اعتبر الحمدانيين أسوأ حكام القرن الرابع . والترك والفرس الذين حكموا في هذا القرن هم جميعاً كالآباء لرعيتهم إذا قورنوا بالحمدانيين . ومما نشأ عن طبيعتهم البدوية أنهم كانوا لا يبالون بالشجر . ففي سنة ٣٣٣/٩٤٤ أغلقت مدينة حلب أبوابها في وجه عسكر سيف الدولة فاقتلعوا كل الأشجار الجميلة المحيطة بالمدينة . وكانت هذه الأشجار كما يقول الشاعر الصنوبري المعاصر لذلك العهد أكبر ما ازدان به الإقليم(٥١) .

ويبدو أن هذا المستشرق خلط في رواية ذكرها ابن العديم وأن الذي قطع الأشجار هم جنود الأخشيد الذين دخلوا حلب وبالغوا في أذى الناس لميلهم إلى سيف الدولة(٥٢) .

أما بالنسبة للقاضي الظالم أبي الحصين فقد ذكر أنه عندما قتل في إحدى المعارك داسه سيف الدولة بحصانه وقال: «لا رضي الله عنك فإنك كنت تفتح لي أبواب الظلم »(٥٣) .

ومهما يكن من أمر فقد كانت الدولة بحاجة إلى المال وقد زرع الحمدانيون

---

(٤٩) تاريخ حلب : ١١٢ .

(٥٠) أعلام النبلاء : ٢٨٧ .

(٥١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ١ : ٢٢١ .

(٥٢) تاريخ حلب : ١١٥ .

(٥٣) م . ن : ١٣١ .

الغلات والحبوب وفي سنة ٩٦٨/٣٥٨ بلغ حاصل نصيبين من الحبوب خمسة آلاف دينار وبلغ ارتفاع ما يؤخذ عن الغنم والبقر والدواب والبقول خمسة آلاف دينار ورفع من الطواحين والضياع المقبوضة والمشتراة وغلات العقار المسقف من الحمامات والدكاكين سبعة عشر ألف دينار . . . ولا عجب أن نجد ابن حوقل ٣٧٠/ ٩٨٠ يقول ان بني حمدان هم أغنى ملوك الإسلام في عهده إلى جانب عبد الرحمن الثالث خليفة الأندلس(٥٤) .

وعندما دخل نقفور إلى حلب سنة ٣٥١ هـ وجد في قصر سيف الدولة ثلاثمائة وتسعين بدرة دراهم ووجد له ألفاً وأربعمائة بغل فأخذها ووجد له من خزائن السلاح ما لا يحصى كثرة فقبض جميعها وأحرق الدار فلم تعمر بعد ذلك(٥٥) .

ويبدو أن الناس العاديين لم يكونوا يملكون مثل هذه الأموال ففي سنة ٣٥٤ هـ عرفت حلب وسائر الثغور غلاء شديداً وعظم الغلاء والوباء في المصيصة وطرسوس حتى أكلوا الميتة(٥٦) .

ومما لا شك فيه أن مقتضيات الإجتماع والمرحلة التي بلغتها الحضارة الإسلامية وطبيعة النظام السياسي السائدين في تلك الفترة ، دفعت سيف الدولة إلى سياسة مالية معينة يقتضيها كونه في خط الدفاع الأول عن الإسلام والمسلمين . وقد كان لهذه السياسة أبلغ الأثر في الحياة الفكرية والإجتماعية وخاصة إذا تذكرنا الأوضاع السياسية التي كانت تحيط بهذا الأمير المجاهد وبالتحديد في إمارة حلب بالذات . . . فكيف كان الوضع السياسي لمدينة حلب في عهد سيف الدولة ؟

٣ ـ الوضع السياسي لمدينة حلب في عهد سيف الدولة :

يقول شلمبرجه في كتابه عن نقفور فوكاس مشيراً إلى سيف الدولة :

---

(٥٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج ١ : ٢٢٣ .

(٥٥) تاريخ حلب : ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٥٦) م. ن : ١٤٢ .

والمتصفح لمقتطفات التأريخ البيزنطي في منتصف القرن العاشر ولأكثر من عشرين عاماً من (٩٤٥ ـ ٩٦٧/ ٣٣٤ ـ ٣٥٦) يجد اسماً وحيداً ـ وأكرر ذلك ـ يطفو على كل صفحة من صفحات ذلك التاريخ كإنسان شجاع لا يمل ولا يكل ولا يتعب . وكان عدواً لدوداً للأمبراطورية البيزنطية ذلك هو أمير حلب سيف الدولة ابن حمدان الذي كان قاسياً طموحاً لا يعبأ بأي الوسائل في سبيل الحصول على المال للإنفاق على جيوشه . وكان يتمتع بشجاعة فائقة لا يعرف الخور إليها سبيلاً[٥٧] .

وبالفعل فقد كانت حلب في عهد سيف الدولة عاصمة دولة تمتد من الموصل حتى تكريت ومن عانة على الفرات حتى البحر المتوسط مشكلة على التقريب خطاً مستوياً يمر جنوبي حمص . وكانت ممتلكات الدولة الحمدانية في الشمال تمتد نحو منطقة كيلسيكيا وملاطية وديار بكر حتى مدينة خلاط الواقعة على بحيرة « وان » وكانت الأماكن المهمة عدا حلب هي إنطاكية وحماة وحمص وتدمر وقنسرين واعزاز واطنة وارفة ومرعش وحران وديار بكر وملطية وحسن منصور وروم قلعة وما جاورها من هذه البلدان التي تقع على ضفتي الفرات والدجلة وبعض شطئان المتوسط .

لقد ظلت الدولة الحمدانية هذه مدة تنيف على السبعين عاماً . انتهت كما بدأت ضعيفة تارة وقوية تارة أخرى . ولم يقو نفوذها وتشتد شوكتها إلا في عهد الأمير سيف الدولة[٥٨] .

ويذكر المؤرخون أن سيف الدولة كان معجباً بنفسه يحب أن يستبد برأيه لئلا يقال انه أصاب برأي غيره[٥٩] .

وما يسميه هؤلاء « استبداداً » يمكن أن يفهم الآن على أنه من مستلزمات الصفات الأساسية لشخصية « القائد » في الظروف الصعبة التي كانت تقتضيها

---

(٥٧) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ج ١٢ : ٣٩ .

(٥٨) سيف الدولة وعصر الحمدانيين : ٥٢ .

(٥٩) الحضارة الإسلامية . . . : ٣٩١ .

المرحلة . فلقد استطاع هذا البطل بالرغم من الحروب الداخلية التي شنها عليه الأخشيديون وبالرغم من الفتن التي أثارها رجال القبائل استطاع هذا البطل المغوار أن يرد البيزنطيين على أعقابهم وأن يصون سوريا من غزوهم . وقد كان في صيانة سوريا صيانة بلاد الإسلام كلها لا سيما مصر والعراق . فلو استطاع البيزنطيون احتلال سوريا لنفذوا منها إلى كل مكان .

كان موقفه من الصعوبة بمكان . أسس جيشاً عدته الكفاح . وكان همه قبل كل شيء أن يصد البيزنطيين عن التوغل في الأرض العربية فاستلم زمام المبادرة ونقل الحرب إلى الأرض البيزنطية لرد هجمات البيزنطيين الذين كانوا يحلمون باستعادة سيطرتهم على الشرق العربي بعد أن لمسوا هذا التفكك المريع الذي عصف بالدولة العباسية وانتهى بقيام إمارات هزيلة أخذت تتقاتل على عروش واهية .

خاض سيف الدولة مع البيزنطيين أكثر من أربعين معركة ووصلت طلائع جيشه إلى قلب الأناضول حتى كادت تصل القسطنطينية نفسها . وكانت معاركه وغزواته أناشيد في فم الشعراء . ومن يرجع إلى قصائدهم التي تغنّوا فيها ببطولاته يرى العجب فما كان شعرهم مدحاً بقدر ما كان وصفاً للمعارك[٦٠] .

كانت جيوش سيف الدولة مؤلفة من الشبان المتحمسين المعجبين بجهاد الأمير في سبيل الإسلام والذين كانوا يأتون من جميع أنحاء العالم الإسلامي كل ربيع ليلتحقوا بجيوشه التي كانت تضم كذلك فرقاً من الفرسان أشهرها فرقة غلمان سيف الدولة أو حرسه الخاص[٦١] .

ولقد اعتبر المسلمون بل العرب سيف الدولة مخلصاً لهم ومنقذاً مما كانوا يتردون فيه من مهاوي الفساد والإنحلال .

ورأى فيه بعضهم القائد العربي الذي كان بإمكانه أن يجمع شمل الأمة

---

(٦٠) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية : ٣٩ .

(٦١) زكي المحاسني . شعر الحرب : ٢١٧ ، ٢١٨ .

بقـوة شخصيته وشـدة عزمـه . ورآه بعضهم داعية الإسـلام ورافع رايتـه[٦٢] . وهذه أمور واضحة في نتاج شعراء بلاطه .

من كـل ما تقـدم يمكن الإستنتاج أن حلب في عهـد سيف الدولـة لم تكن خارج النسق العام الذي سيطر على البلاد الإسلامية في القرن الرابـع للهجرة ، العـاشر للميلاد ، أعني نسق عـدم الإستقرار والفتن والتـآكل السيـاسي وغيـاب السلطة المركزية القوية .

ولكن لحسن الحظ فـإن معظم المعـارك كانت تـدور خـارج المـدينـة إلا في أوقات معينة .

وكان على سيف الدولة أن يخوض معارك مع الأخشيديين . وبقدر ما كان سيف الدولة مجاهداً مع الروم بقدر ما كان رحيماً مع عساكر الأخشيديين .

ففي سنة ٣٣٣ هـ سير الأخشيـد عسكراً إلى حلب بقيـادة كافـور ويأنس المؤنسي وكان الأمير سيف الدولة غـازياً بـأرض الروم قـد هتك بلد الصفصـاف وعربسوس فغنم ورجـع لطيتـه إلى الأخشيديـة فلقيهم بالـرستن . فحمل سيف الدولة على كافور فانهزم . . ورفع سيف الدولـة السيف فأمـر غلمانه أن لا يقتلوا أحـداً منهم وقال : « الـدم لي والمال لكم » فـأسر منهم أربعـة آلاف من الأمـراء وغيرهم ثم ما لبث أن أطلقهم[٦٣] .

وعندما خرج سيف الدولة لقتال الأعراب أعاد الأخشيديون الكـرة وتمكن الأخشيد من دخول حلب هـذه المرة وأفسـد أصحابـه في جميع النـواحي وقطعت الأشجار التي كانت في ظاهر حلب وكانت عظيمة جداً[٦٤] .

وكان ذلك في العام ٣٣٤ . وعاد سيف الدولة واسـترد حلب التي ما لبث

---

(٦٢) غبشاوي غازي محمد ـ أطروحة الجامعة الأميركية : ١٢ ، ١٣ .

(٦٣) تاريخ حلب : ١١٣ .

(٦٤) م . ن : ١١٥ .

أن دخلها الأخشيد من جديد عام ٣٣٦ لتعود مرة جديدة إلى نفوذ سيف الدولة(٦٥) .

واستمرت المعارك بين سيف الدولة والبيزنطين سجالاً حتى جاء العام ٣٥١ إذ قصد فيه نقفور بن الفقاس ويانس بن شمشيق مدينة حلب وسيف الدولة بها . وكانت موافاتها كالكبسة . وقيل ان عدة رجاله مائتا ألف فارس وثلاثون ألف راجل بالجواشن وثلاثون ألف صانع للهدم وتطريق الثلج وأربعة آلاف بغل عليها حسك الحديد يطرحه حوله العسكر ليلاً . ولم يشعر سيف الدولة بخبرهم حتى قربوا منه(٦٦) .

وتمكن الجيش البيزنطي من دخول المدينة بعد أن مضى رجالة الشرطة وعوام الناس إلى منازل الناس وخانات التجار لينهبوها . فاشتغل شيوخ البلد عن حفظ السور ولحقوا منازلهم . فرأى الروم السور خالياً ودخلوا المدينة . وأقام نقفور بحلب ثمانية أيام ينهب ويقتل ويسبي باطناً وظاهراً وقيل انه أخرب القصر الذي أنشأه سيف الدولة بالحلبة وأحرق المسجد الجامع وأكثر الأسواق والدار التي لسيف الدولة وأكثر دور المدينة وخرج منها سائراً إلى القسطنطينية بعد أن ضرب أعناق الأسارى من الرجال . وسار بما معه ولم يعرض لسواد حلب والقرى التي حولها وقال : هذا البلد قد صار لنا فلا تقصروا في عمارته فإنا بعد قليل نعود إليكم . وكان عدة من سبى من الصبيان والصبايا بضعة عشر ألف صبي وصبية وأخذهم معه(٦٧) .

وأغلب الظن أن السبب الرئيسي الذي دفع نقفور إلى مغادرة حلب هي « حرب العصابات » التي بدأ بشنها نجا غلام سيف الدولة على الجيش الغازي إضافة إلى القوات التي أمد والي دمشق بها سيف الدولة(٦٨) .

---

(٦٥) م . ن : ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ .
(٦٦) م . ن : ١٣٣ .
(٦٧) م . ن : ١٣٣ ـ ١٤٠ .
(٦٨) م . ن : ١٤٠ ، ١٤١ .

وعاد سيف الدولة إلى حلب ليقوم بتجديد عمارتها وجدد عمارة المسجد الجامع وكان عليه أن يقوم بمبادلة الأسرى . فلما توجه إلى الفداء ولى في حلب غلامه وحاجبه قرغويه فخرج على أعمال سيف الدولة مروان العقيلي وكان من مستأمنة القرامطة وكان على حلب أن تدفع هذه ثمن « صراع الغلمان » . مروان الذي أخذ بظلم الناس في حلب ومصادرتهم . ثم رشيق الذي استولى على المدينة في اليوم الأول من ذي القعدة سنة أربع وخمسين وثلاثمائة ثم قرغويه الذي عاد وتمكن من طرد رشيق وأعاد حلب إلى سيطرته[٦٩] . وكان قدر سكان حلب أن يتحملوا نتائج كل هذه الصراعات بين أبناء الصف الواحد !

كان سيف الدولة مجاهداً بكل ما تعني الكلمة من معنى . فقد جمع من نفض الغبار الذي يجتمع عليه في غزواته شيئاً وعمله لبنة بقدر الكف وأوصى أن يوضع خده عليها في لحده . وقد نفذت وصيته بذلك[٧٠] .

وكان رائداً من رواد « العمليات الإستشهادية » كما في وقعة الحدث عندما اختار أن يفتدي جيشه بنفسه مع عدد من جنوده المجاهدين فقاد مجموعة صغيرة من جنده إلى قلب الجيش البيزنطي يقصد قيادة الدمستق . فهزمه وأظفره الله تعالى به وقتل نحو ثلاثة آلاف رجل من مقاتلته . . . وأسر صهر الدمستق وابن ابنة الدمستق وأقام على الحدث إلى أن بناها[٧١] .

وفي هذه الحادثة قال المتنبي قصيدته المشهورة التي مطلعها :

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم[٧٢]

ولم يتردد عن الإستنجاد بأي مسلم لقتال البيزنطيين . ففي العام ٣٥٤ ورد إلى حلب إنسان من أهل خراسان ومعه عسكر لغزو الروم فاتفق مع سيف الدولة على أن يقصدا نقفور ، ولم يحل المرض بينه وبين الجهاد فقد كان سيف

---

(٦٩) م . ن : ١٤٧ ـ ١٥٠ .
(٧٠) أعلام النبلاء : ٧٠ .
(٧١) نخب تاريخية . . . : ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ .
(٧٢) المتنبي . الديوان : ٣٨٥ .

الدولة عليلاً فحمل في قبة وقصدا نقفور فألفياه وقد رحل عن المصيصة(٧٣) .

وعلى الرغم من أنه أصيب بالشلل في يده وقدمه إلا أنه واصل القتال والجهاد ضد البيزنطيين وألحق الهزيمة مرات عديدة بالبيزنطيين إلى أن توفي في حلب سنة ٣٥٦(٧٤) .

وخلاصة القول انه ليس في العالم شر محض ولا خير محض ولكل عاقل في الأرض مزية كما أن له ما يعد عليه من الهنات . وسيف الدولة من هذا القبيل لم تكن أعماله إلى الخير المحض بمصادراته وإسرافه وكانت له مزيتان قل أن يكتبا لغيره وهما نهضة الآداب في عهده ودفع عادية الروم عن بلاد الإسلام ولولاه لعاد إليها سلطانهم بعد أن تقلص بالإسلام نيفاً وثلاثة قرون(٧٥) .

وكأني بسيف الدولة وقد أدرك خطورة المهمة التي نذر نفسه لها وهي مواجهة الكفار كان حريصاً على جعل بلاطه منبراً إعلامياً وفكرياً ينشر الأفكار الجهادية ويستنفر طاقات الأمة الإسلامية في عملية المواجهة هذه ، من هنا « جدية » النتاج الفكري والأدبي الذي أفرزه بلاطه خاصة إذا قورن بنتاج سائر الحواضر الإسلامية المعاصرة .

ولئن كان سيف الدولة يدين بما تم له من شهرة عريضة لنضاله الموفق ضد الروم في المحل الأول ، فليس من شك في أنه مدين بذلك في المحل الثاني لعطفه على الفنون والعلوم ورعايته لها(٧٦) ويكفي هنا أن نذكر أن المتنبي كان شاعره وأن الفارابي ذلك الفيلسوف والموسيقي العظيم والذي توفي وهو يصحبه في رحلة إلى دمشق كان من جلسائه . وأن صاحب الأغاني قد أهدى إليه نسخة هذا الكتاب الجليل التي كتبها بخط يده(٧٧) .

---

(٧٣) تاريخ حلب : ١٤٢ .

(٧٤) دائرة المعارف الإسلامية ١٢ : ٤٧٨ .

(٧٥) أعلام النبلاء . . مقال الأستاذ كرد علي : ٢٨٨ .

(٧٦) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ـ الترجمة العربية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الخامسة ١٩٦٨ : ٢٤٣ .

(٧٧) دائرة المعارف الإسلامية ١٢ : ٤٧٨ .

سيف الدولة كـان مجاهـداً بلا شـك ، ولكن حلب كانت بـدورها مـدينة مجاهدة . وإذا كان التاريخ يتوقف طويلاً عند القادة الكبار فهذا لا يقلل أبداً من تضحيات الشعوب ، والقادة الكبار كبار بإيمانهم وبشعوبهم . وقـد تحملت حلب هجمات الكفار وعـانت الويـلات من القبائـل الغازيـة ومن صراع أبناء العقيـدة الواحدة .

وإذا كان الإنهيار الكبير الذي كـان يشكل الإطـار العام للعصر ، وتفـرق كلمة المسلمين وإختـلافهم فيما بينهم وكيـدهم لبعضهم البعض قد جعـل جهود سيف الدولة ومعاناة مدينته المجاهدة لا تصل إلى خاتمتها المرجوة من دحر أعـداء الإسلام فإنه كان وكانت معه في نضاله وتضحياتها شعلة مضيئة في تاريـخ الجهاد الإسلامي ضد الطغاة الكفرة يستوحي منهـا المسلم المعاصر ، وخـاصة في أيـامنا هذه وظروفنا الحالية العبرة والقدوة في آن معاً .

الدكتور محمد حمود

نظرة الفارابي

إلى أَفلاطون وَأرِسطو

يمكن معالجة موضوع بحثنا وهو : « نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو » من زاويتين اثنتين : الأولى وهي التعامل مع المفكرين الثلاثة بوصفهم ينتمون إلى ميدان فكري واحد يجمع بينهم ، ونعني بذلك المجال الفلسفي الذي تأسس مع الإغريق ، فنتناول عندئذ بالبحث نظرة فيلسوف إلى سَلَفَيْه وموقفه منهما وصلته بهما . ولا غرو ، فإن أبا نصر هو فيلسوف في المقام الأول . فقد مشى على خطى اليونان وقلّدهم وحذا حذوهم . وكان مشائياً على نحو خاص . ولذا ، لُقِّب بالمعلم الثاني . ولكن ، بإمكاننا تناول نظرة الفارابي ، للفيلسوفين من زاوية أخرى ، هي زاوية العلاقة بين حضارتين وفضاءين ثقافيين ونظامين معرفيين بكل ما تعنيه العلاقة بين المُخْتلفَيْن والمتباعدين من تشبّه وعَداء أو تفاعل وتبادل ، أو تنافس وتصادم . ونعني بذلك العلاقة بين ثقافة العرب وثقافة الإغريق ، بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية ، بين عالم الوحي والبيان وعالم الإستدلال والبرهان . ذلك أن الفارابي وإن كان فيلسوفاً فإنه كان مختلفاً عن سَلَفَيْه باللغة والثقافة وبالتاريخ والعرق . بل يمكن القول ان ثقافات وهويات متعددة تقاطعت في عقل هذا المفكر ووجدانه . فلقد كان أبو نصر

فارسي الأصل تركي المنشأ ، وكان عربياً من حيث اللغة التي كتب بها مسلماً من حيث الشريعة التي نشأ عليها وأخذ بها ، بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً ومشّائياً يونانياً ، إذ كل فيلسوف هو يوناني بمعنى ما . ولا شك أن نظرته إلى أفلاطون وأرسطو تُمثّل موقفاً من بين مواقف عديدة ومتضاربة وقفها العرب والمسلمون من الفلسفة وسائر العلوم الدخيلة كما سُمِّيت يومئذ وتُمثّل وجهاً من وجوه الصراع داخل العالم الإسلامي بين تيارين فكريين وسلطتين معرفيتين ، هكذا ، سنعالج المسألة من وجهين : التشابه والتباين ، الهوية والغيرية ، الإنغلاق والإنفتاح .

وقبل البدء بالفحص عن نظرة الفارابي إلى الحكيمين على الوجه الأول نشير إلى أننا لا نفرق بين نظرته إلى أرسطو ونظرته إلى أفلاطون . فإن التباين في النظر إلى كل منهما لا يهمنا ههنا إن وُجد . لأن نظرة الفارابي إليهما هي في حقيقة أمرها نظرة إلى الفلسفة مُمَثَّلة بهما . فضلاً عن أن مسألة التوفيق بينهما قد شغلته واستحوذت على اهتمامه فسعى جهده في « كتاب الجمع » لكي يثبت أن لا خلاف بين الحكيمين في الأصول[1] ، كما سيتضح ذلك فيما بعد . نعود بعد هذه الإشارة إلى صميم موضوعنا ، فنقول إن نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو تنطوي على جوانب ثلاثة :

- فهي أولاً نظرة فرع إلى أصل . وبالفعل فإن الفارابي يتعامل مع الفيلسوفين بوصفهما الأصل والمرجع على ما يقوله في كتاب الجمع نفسه : « وكان هذان الحكيمان هما مُبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وفروعها . وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لِخُلوّه من الشوائب والكدر »[2] . ومصطلح الأصل أو الأصول قد استخدم أول ما استخدم في فضاء الثقافة الإسلامية . فكان « أداةً نظرية » في عملية تكوّن وبناء

---

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٠ .

العلوم العربية الإسلامية ، بحسب تعبير الدكتور محمد عابد الجابري[٣] . ولا نظن أن هذا المصطلح كان متداولاً في الحقل المعرفي اليوناني . فهو مفهوم بَلْوَرَهُ وأعاد صياغته العقل العربي والإسلامي لتحديد صلته بالبداية أي بزمن النبوة ، ولترتيب العلاقة بين خطابه وخطاب الوحي والتنزيل . وإذا كان الأصوليون من فقهاء ومتكلمين قد استخدموا مفهوم الأصل في نظرتهم إلى النص ، فإن الفارابي يلجأ هو أيضاً إلى المصطلح نفسه لتحديد صلته بالأوائل . فنظر إلى أفلاطون وأرسطو بوصفهما الأصل التي يعتمد عليه في مجال الفلسفة والعلوم العقلية وفي كل علم يُفيد معرفة يقينية . والأصل يستعاد على أنحاء عديدة . فقد يستعاد لِيُتَعلم منه ، لأنه بدء ، ولا تعلم من دون مبدأ أو علم أول . وقد يُستعاد ليُبنى عليه لأنه أساس ، والأساس يُبنى عليه ويستنبط منه . وقد يستعاد لكي يُقاس عليه ، لأنه معيار لما يمكن أن يعرف ولما ينبغي أن يفعل . وقد يستعاد لكي يحتج به ويُنصر الرأي بواسطته لأنه مرجع ، وكل مرجع سلطة . ولو فحصنا عن نظرة أبي نصر إلى أفلاطون وأرسطو ، وبخاصة الثاني منهما ، لأستبانت لنا كل تلك الأنحاء السالفة في تعامله معهما بوصفهما الأصل والمرجع ، كأن يقول مثلاً عن أرسطو : هذا هو التعليم الذي علَّمَناه ، أو هذه الأشياء التي أفادناها ، أو هذا ما يسميه أو يستعمله ، أو يتجنّبه ويرذله ، أو هذا شيء قد قاله أرسطو نصاً ، أو فبهذا استدل أرسطو ، أو فلما كان كذلك لم يأمر أرسطو أن يقول قائل ، أو وَبَعْد ذلك فما حاجتنا إلى التطويل وأرسطو نفسه يقول في كتاب البرهان ، أو بهذه الطرق حاز أرسطو العلم اليقيني . . . وغيرها من الأقوال التي لا تعد ولا تحصى مما لا مجال ولا ضرورة للإحالة فيها إلى مواضعها في نصوص أبي نصر ، سيما تلك التي خصصها لشرح فلسفة المعلم الأول . . . هكذا ، يتعامل الفارابي مع نصوص أفلاطون وأرسطو على نحو يقرب من تعامل الفقيه والمتكلم مع النص القرآني ، وإن اختلفت طبيعة الأصل في النموذجين الثقافيين : إذ الأصل في النموذج الأول عقلي برهاني ، بينما هو في النموذج الثاني نبوي إلهامي .

---

(٣) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ١٩٨٦ ، ص ١٠٩ .

وقد يكون لهذا الأمر معقولية . ذلك أن اليونان مثّلوا البداية ولحظة التأسيس في هذا الصنف من التفكير المسمى فلسفة . والنظرة إلى المؤسس في أي ميدان أو مجال لا يمكن أن تكون إلا كذلك ، أي نظرة إلى أصل يرجع إليه ولا تشذّ علاقة الغرب باليونان عن هذه القاعدة ، أيا كان مدى التجديد ومبلغ الإنقطاع بين العالمين والزمنين اليوناني والغربي . فلقد كانت معظم المحاولات الفلسفية الكبرى عبارة عن استعادة للأصل اليوناني على نحو من الأنحاء وبمعنى من المعاني . ولهذا ، قال هايدغر : إنّ الفلسفة تتكلم اللغة اليونانية ، وإذا كان اللاحق يستعيد الأصل ويتماهى مع المُعَلّمين الأوَل وينتسب إلى المُؤَسِّسين ، فإن الإستعادة قد تكون اتباعاً وتقليداً . وقد تكون إضافة وإستكمالاً ، وقد تكون نقداً وتجديداً ، أي إعادة بناء واستئنافاً للوضع .

- وإذا كانت نسبة الفارابي إلى الحكيمين نسبة فرع إلى أصل ، فإنه يبدو أيضاً شارحاً وتلميذاً وتابعاً لهما على الأقل في قسم من نتاجه وفي طور من أطواره الفكرية وعلى مستوى من مستويات خطابه . وبالفعل فإن أبا نصر أخذ على عاتقه مهمة نشر وتوطيد فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو في البيئة والثقافة الإسلامية ، بعد أن نُقِلت آثارهما إلى اللغة العربية . وكان اهتمامه مركزاً في أول الأمر على شرح تلك الآثار وتلخيصها والتعليق عليها . محاولاً عبر ذلك عرض آراء الفيلسوفين وإيضاح مذاهبهما والإبانة عن مقاصدهما في كل علم وفي كل مسألة . ففي « تحصيل السعادة » وعلى سبيل المثال وبعد أن يشرح الفارابي صفات الفيلسوف الحق ويميز بينه وبين الفيلسوف البهرج أو الباطل أو الزّور ، يقول : « والفلسفة التي هذه صفتها ، إنما تأدت إلينا من اليونانيين ، عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس . . . ونحن نبتدي أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ، ثم نرتب شيئاً شيئاً من فلسفته حتى نأتي على آخرها . ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطاناها أرسطوطاليس . . . »(٤) ، وهكذا يفعل في كثير من كتبه : يذكر ما ذكره أفلاطون أو أرسطو ، فيشرحه ويفسّره ويجلو غوامضه . وهو في ذلك كله لا

---

(٤) الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٩٧ .

يتوقف عن إعلانه اتباعهما وإقتفاء أثرهما فيما قالوه أو فعلوه والنظر إليهما بوصفهما المعلمَينْ والأستاذَيْن . وهو الذي سئل مرة عن رأيه بأرسطو فأجاب : « لو أدركته لكنت من أكبر تلامذته » . وإذا كان هذا القول يدل على تواضع الفارابي واعترافه بفضل الأوائل والأسبقين ، فإنه يشير إلى حقيقة وهي كون الفارابي نظر إلى استاذَيْه نظرة تابع تعلو لا نظرة فاحص منتقد . فهو يفحص عما قصدوه ولا يفحص عما قالوه ، لكي يميز صوابه من خطأه ، على الأقل في المستوى المعلن من خطابه .

ـ ولذا ، تبدو نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو من جهة ثالثة نظرة سلفية غير نقدية . ونعني بذلك أن فيلسوف الإسلام نظر إلى فلسفة اليونان باعتبارها لا تخضع للفحص ولا تقبل الجدال وتعامل مع الحكيمين بوصفهما لا يخطئان ، حسبما يفهم من النص المثبت آنفاً . وبالفعل ، فإن الفارابي لم يقتصر في تعامله مع الفيلسوفين الأوَّلَينْ المقدّمين بوصفهما مُنشِئينْ لأصول الفلسفة أوائلها بل اعتبر أيضاً أنهما « متممان » لأواخرها وفروعها ، وأن ما يصدر عنهما خالٍ من « الشوائب والكدر » .

وكأن المعرفة اكتملت مع أفلاطون وأرسطو . وهو ما سيذهب إليه فيما بعد ابن رشد الذي ذكر عنه قوله بأن « الحق كمل مع أرسطو » . نعم إن الفارابي يذكر أحياناً في معرض شرحه أو عرضه لفلسفة أرسطو وعندما تثار أمامه إشكالات أو تناقضات معينة يتكشف عنها نص ، المعلم الأول ، يذكر بأنه يصحح فهم الشراح السابقين أو يوضح ما « استعصى » أمره على أرسطو أو يكمل كلامه . ولكنها أقوال نادرة ومواقف استثنائية لا تغير من حقيقة الأمر ونعني بذلك أن الفارابي لم يقدّم نفسه في شروحاته وتعليقاته أو حتى في مصنّفاته كمصحح لأقوال أفلاطون وأرسطو أو ناقد لمذهبهما . بل هو لا يتوقف عن أن يعلن ويؤكد في كلامه عليهما أن الحكيمين المقدمين هما الأصل والمرجع سواء لجهة إفادتهما لنا العلم اليقيني بحقائق الأمور أو لجهة إعطائنا الطرق المؤدية إلى العلم اليقيني(٥) ، كقوله عن أرسطو مثلاً : « بهذه الطرق حاز أرسطو العلم

---

(٥) المصدر السابق ، ص ٩٧ .

اليقيني وأعطى الطريق إليه وقطع الأشياء العائقة عنه »[٦] . أو كقوله عنه أيضاً في معرض الرد على اعتراض مُفترضٍ على فهمه للمعلم الأول : « فإذا الذي قيل ها هنا مناقض لما قاله أرسطوطاليس ومناقض للحق نفسه . . . »[٧] . هكذا اعتبر الفارابي أن أرسطو علمنا العلم الحق والطرق المفضية إليه ، بل قرن أرسطو بالحق واعتبر أن ما يناقض أقواله مناقض للحق نفسه . والحق إنها لنظرة إلى فلسفة الأوائل لا تخلو من تنزيه وتقديس . بمعنى أن الفارابي نظر إلى نصوص الفلاسفة كمن ينظر إلى نص مقدس ، وذهب في تقديره لأفلاطون وأرسطو إلى حد الإعتقاد بعصمتهما عن الخطأ .

إن مثل هذه النظرة تفسر لنا ما واجهه الفارابي من اشكالات وما وقع فيه من « أخطاء في محاولته الجمع بين أفلاطون وأرسطو » ، معزّزاً رأيه في محاولته تلك بالإستناد إلى كتاب « الربوبية » المنسوب خطأ إلى المعلم الأول ، وهو في الحقيقة جزء من تاسوعان أفلوطين . وفي الواقع أن تحزّب الفارابي للفلسفة وتعصّبه للفيلسوفين وإقتناعه بأن ما قالاه هو الحق حمله على التقليل من شأن الإختلاف بين الفيلسوفين . واعتباره مجرد اعتقاد ناتج عن التقصير في فهم أقاويلهما والوقوف على أغراضهما . قد يقال بأن اعتقاد الفارابي بوحدة الفلسفة ، وإذن بوحدة الحقيقة ، إذ الفلسفة برأيه هي التي تفيد الحقيقة اليقينية ، قد يقال بأن اعتقاده هذا هو الذي حمله على أن يركب ذلك المركب الصعب ، نافياً وجود الإختلاف بين الفيلسوفين في المبادىء والأصول . ولكن موقفه هذا هو في النهاية موقف إيماني اعتقادي ، وليس موقف محقق مدقق ، أو موقف فاحص ناقد . وهو موقف جعله لا يُثبت إلا ما يريد إثباته فجاء استدلاله صورياً بحتاً بمعنى أنه

---

(٦) لقد استقينا كثيراً من أقوال الفارابي التي استشهدنا بها ها هنا من دراسة الدكتور حسن حنفي ، « الفارابي شارحاً أرسطو » ، في كتابه : دراسات إسلامية ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٣ (الهامش) . وهي دراسة مهمة من المفيد الرجوع إليها والإطلاع عليها إذ هي تلقي الضوء على جوانب من فكر الفارابي وتعيد النظر في كثير من الآراء الشائعة حول فلسفة المعلم الثاني . وإن كنا نخالف المؤلف في بعض آرائه وتفسيراته التي لا تخلو من غلو في الحكم وتطرف في النظرة .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، أنظر الهامش .

اليقيني وأعطى الطريق إليه وقطع الأشياء العائقة عنه »[٦] . أو كقوله عنه أيضاً في معرض الرد على اعتراض مُفترضٍ على فهمه للمعلم الأول : « فإذا الذي قيل ها هنا مناقض لما قاله أرسطوطاليس ومناقض للحق نفسه . . . »[٧] . هكذا اعتبر الفارابي أن أرسطو علمنا العلم الحق والطرق المفضية إليه ، بل قرن أرسطو بالحق واعتبر أن ما يناقض أقواله مناقض للحق نفسه . والحق إنها لنظرة إلى فلسفة الأوائل لا تخلو من تنزيه وتقديس . بمعنى أن الفارابي نظر إلى نصوص الفلاسفة كمن ينظر إلى نص مقدس ، وذهب في تقديره لأفلاطون وأرسطو إلى حد الإعتقاد بعصمتهما عن الخطأ .

إن مثل هذه النظرة تفسر لنا ما واجهه الفارابي من اشكالات وما وقع فيه من « أخطاء في محاولته الجمع بين أفلاطون وأرسطو » ، معززاً رأيه في محاولته تلك بالإستناد إلى كتاب « الربوبية » المنسوب خطأ إلى المعلم الأول ، وهو في الحقيقة جزء من تاسوعات أفلوطين . وفي الواقع أن تحزّب الفارابي للفلسفة وتعصّبه للفيلسوفين وإقتناعه بأن ما قالاه هو الحق حمله على التقليل من شأن الإختلاف بين الفيلسوفين . واعتباره مجرد اعتقاد ناتج عن التقصير في فهم أقاويلهما والوقوف على أغراضهما . قد يقال بأن اعتقاد الفارابي بوحدة الفلسفة ، وإذن بوحدة الحقيقة ، إذ الفلسفة برأيه هي التي تفيد الحقيقة اليقينية ، قد يقال بأن اعتقاده هذا هو الذي حمله على أن يركب ذلك المركب الصعب ، نافياً وجود الإختلاف بين الفيلسوفين في المبادىء والأصول . ولكن موقفه هذا هو في النهاية موقف إيماني اعتقادي ، وليس موقف محقق مدقق ، أو موقف فاحص ناقد . وهو موقف جعله لا يُثبت إلا ما يريد إثباته فجاء استدلاله صورياً بحتاً بمعنى أنه

(٦) لقد استقينا كثيراً من أقوال الفارابي التي استشهدنا بها ها هنا من دراسة الدكتور حسن حنفي ، « الفارابي شارحاً أرسطو » ، في كتابه : دراسات إسلامية ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٣ (الهامش) . وهي دراسة مهمة من المفيد الرجوع إليها والإطلاع عليها إذ هي تلقي الضوء على جوانب من فكر الفارابي وتعيد النظر في كثير من الآراء الشائعة حول فلسفة المعلم الثاني . وإن كنا نخالف المؤلف في بعض آرائه وتفسيراته التي لا تخلو من غلو في الحكم وتطرف في النظرة .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، أنظر الهامش .

رُكِّب من مقدمات شائعة لم تثبت ضرورتها أو بُني على تعريفات لم يقرّ ببداهتها . فقد ركّب أبو نصر قياسه بل قياساته علـى القول بـأن حدّ الفلسفـة العلم اليقيني بـالموجـودات ، وأن أفلاطـون وأرسطو فيلسـوفان حقيقيـان ، (إذ هما مبـدعـان للفلسفـة) وأن أرسطو لا يمكن أن ينـاقض نفسه في العلم الـواحد ، وأن الألف المختلفة لا تنطق إلا بالصدق وأن العقول المختلفة لا تشهد إلا بما هو الحق[٧] ، وهذه المقدمات لا تفضي إلا إلى نفي الإختلاف والتعـارض بين الحكيمـين ، كما لا يمكن أن تفضي إلا إلى استبعاد الإحتمال بأن يكون كتـاب الربـوبية منحـولاً ، مع أن الفارابي احتمل هذا الإحتمال وناقشه . وبذلـك استبعد الفـارابي من ذهنه إمكـان أن يخطيء الفـلاسفة ، واستبعـد إمكـان منـاقضـة الفيـلسـوف الـواحـد لنفسـه ، واستبعد إمكـان الإختلاف بـين كبـار العلماء ، كـما استبعـد أن تكـون شهادة العقول المختلفة منطوية على خطأ . وهكذا انـطلق أبو نصر ممـا في الذهن وليس مما في الواقع ، أي انطلق من أحكـام مسبقة فجـاء قياسـه خطابيـاً ، وهو أول وربّما أعظم من علّم البرهان في لسان العرب وبـين فلاسفـة الإسلام ولـولا تحزبه للفلسفة لما كان تجاهل أو لفطن إلى تلك الأقوال التي تتحدث عن معارضة أرسطو لأستاذه في مذهبه ومنهجه ومنها قول أرسطو نفسه في هذا الشـأن لمّا لامـه البعض على مخالفته أستاذه ونعني قوله الشهير : « أفلاطون صديق والحق صـديق ولكن الحق أصدق » . ولما كان أيضاً اعتبر اجماع العقول حجة قاطعة ، إذ غفـل عن أن ولادة الحقيقة قد تأتي بمخالفـة ما استقـر عليه إجمـاع العقول في وقت من الأوقات . ذلك أن اجماع العقول المختلفة قد يصدر في النهاية عن أساس معرفي مشترك أو يعود إلى بنية ثقافية واحدة .

ولو كان الفارابي قرأ كلام الفيلسوفين قراءة محقق فـاحص ومن دون حكم مسبق ، لبـان له عـلى التحقيق التعارض بينهـما ولأكتشف حقـاً أن ثمـة خـلافـاً جوهرياً بين أول فيلسوفين وأرجح عقلين وأحكم عالمين . أجل لـو نظر الفـارابي

---

(٧) كتاب الجمع ، المصدر السابق . راجع أدلة الفارابي على الصفحتين ٨٠ و ١٠٥ .

نظرة نقدية إلى سلفيه لوقف أولاً على ما يمكن أن تنطوي عليه فلسفة كل منهما من تناقضات ولسلّم ثانياً بحقيقة الإختلاف القائم بينهما في أمهات المسائل ؛ ولدعاه ذلك إلى البحث عن حل الإشكال لا بالتقليل من شأن الإختلاف واعتباره اختلافاً في الظاهر على نحو ما فعله في « كتاب الجمع » حيث راح يبرز التشابهات ويقفز عن الإختلافات ، بل بالتفتيش عن سبيل أخرى وإنتهاج طرق جديدة ، وطَرْق أبواب مختلفة في معالجة المسائل . وبكلام آخر ، لو انطلق الفارابي من واقع الأمر وأقر بحقيقة الإختلاف بين أهل الفكر وأئمة العلم لربما دعاه ذلك إلى إعادة النظر بفلسفة الأوائل منهجاً ورؤية . بل ربما كان ذلك دعاه إلى إعادة النظر بتعريف الفلسفة وبفهم الحقيقة ذاتها ، وذلك على نحو يجعل الفلسفة تنفتح على الممكن ، أي النظر إلى المعرفة الفلسفية بوصفها إمكاناً من بين إمكانات ما دام الفيلسوف يعلم بالموجودات بمقدار « الطاقة الأنسية » وهي طاقة لها حدودها ومحدوديتها . والإقرار بوجود الإختلاف بين الفلاسفة في المسألة الواحدة ليس مدعاة إلى التشكيك بالفلسفة ولا هو يتم على حساب وحدة الحقيقة . فالإختلاف الحاصل بين العقول في النظر إلى المسألة الواحدة بل إلى وجه بعينه من وجوه المسألة الواحدة ، ينبغي أن يكون باعثاً على إعادة النظر بالمناهج . وهو يدل على تعدد وجهات النظر في العلم بما هو موجود . فكل فلسفة كبرى تؤسس في النهاية وجهة نظر معينة لها معقوليتها ومشروعيتها . كل تصور أصلي يدرك جانباً من جوانب الوجود تماماً كما أن الملل هي صور أو « خيالات » مختلفة لحقيقة واحدة بحسب فهم الفارابي نفسه لحقيقة الإختلاف بين الملل الفاضلة(٨) . فإذا كانت « التخيلات » و « المثالات » تختلف من أمة إلى أمة ومن ملة إلى ملة فلِمَ لا تختلف « التصورات » بين فيلسوف وآخر ، ومن عصر إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى . ولكن الفارابي إذ اعترف بالإختلاف في الحقيقة الدينية لم يسلم بالإختلاف بالنسبة إلى الحقيقة الفلسفية . بل اعتبر هذه

(٨) الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٤ ، ص ٨٥ و٨٦ .

الحقيقة فوق الجدال وبمنأى عن الإختلاف والتعارض ، لأن الفلسفة عنده هي التي تؤسس العلم وتؤسس الملل والأديان أيضاً . ولهذا ، فإن أبا نصر لم يلتفت إلى الإختلاف القائم بين أفلاطون وأرسطو وراح يبحث بأي ثمن عن حلّ يزيل به ذلك الإختلاف . وقرر أن الحكيمين متفقان في الباطن مختلفان في الظاهر(٩) وأن الثاني كان بالنسبة للأول « كالتاج والمتمّم والمساعد والناصح »(١٠) . وكأن الفارابي أسقط بذلك نظرته إليهما على العلاقة بين أرسطو وأستاذه . فاعتبر أن العلاقة بينهما كانت علاقة تبعية أو استكمال بمعنى من المعاني . ولولا أفلاطون لما كان أرسطو ، ولكن أرسطو وقف مع ذلك موقفاً نقدياً من أستاذه فخالفه واعترض عليه في أكثر من مسألة وانتقد نظرياته وكشف عن التناقضات في مذهبه . ولعل الفلسفات الكبرى تنشأ من النظر في الإشكالات التي تطرحها الفلسفات السابقة عليها والكشف عن تناقضاتها .

هكذا بقي أبو نصر منحازاً لأساتذته متعصباً لهم ، لم يشأ انتقادهم ولم يمكنه الخروج عليهم . فكان سلفياً بمعنى ما . وهو هنا يختلف عن سلفه أرسطو . فإن المعلم الأول قرأ سابقيه وأفاد منهم وتمثّل معارفهم ولكنه انتقد وخالف ، واستكمل وتجاوز في نفس الوقت . وهو يختلف عن خَلَفِه ابن سينا الذي انتقد مَشّائي عصره واتهمهم « بالتبلد والتردد » وأعلن الخروج على أرسطو وحاول الإستقلال عنه(١٠) كما عبّر عن ذلك في قوله الشهير : « حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء ، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا » وسواء أوفّق الشيخ الرئيس أم لم يوفق في تشييد تلك الفلسفة فإنه وقف موقفاً نقدياً من المعلم الأول وبحث عن طريق خاص به ، مع اعترافه بالطبع بفضل المعلم الأول وبفضل الفارابي الذي هو أفضل من سلف من بعد أرسطو عند الشيخ الرئيس . ولو شئنا أن نذهب بالمقارنة بين نظرة الفارابي إلى أبعد من ذلك

(٩) كتاب الجمع ، ص ١٠٥ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

(١٠) راجع ، ابن سينا ، منطق المشرقيين ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٢ ، المقدمة . وأيضاً محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، المصدر السابق ، ص ٤٤٩ .

لوجدنا أن الغزالي نفسه ، وهو الذي وقف موقفاً معادياً للفلسفة والفلاسفة ، قد رفض التقليد للغير ربما بسبب ذلك الموقف ولو كانوا من أكبر العلماء وأرجح العقول ، ذلك أن التقليد يمثل سلطة معرفية . والسلطة المعرفية تعني أن يعرف الحق بقائله لا بذاته . بينما الصحيح أن الحق لا يعرف بالرجال بل الرجال بالحق كما أوضح حجة الإسلام معززاً رأيه بقول للإمام علي : « لا تعرف الحق بالرجال (بل) اعرف الحق تعرف أهله »[11] ولعل هذا الموقف النقدي من التقليد والمراجع المعرفية هو الذي جعل الغزالي يقر بحقيقة الإختلاف بين أئمة الفكر وكبار العلماء معتبراً ذلك بمثابة قانون أزلي أو قدر لافكاك للبشر منه[12] . كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة التي يستشهد بها أبو حامد : ﴿ **ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك** ﴾ وفي مثل آخر نأخذه من الغرب الحديث نجد أن الموقف النقدي من الأوائل دفع أول الفلاسفة المحدثين ونعني به ديكارت دفعه إلى رفض التبعية والتقليد فإن نظرة فاحصة إلى أقاويل العلماء الكبار تبين حقيقة الإختلاف بينهم[13] . والإختلاف بين الآراء مدعاة إلى إعادة النظر بأقوال أصحابها . إنه سبيل إلى تجديد المعارف والمناهج ، هذه هي المهمة التي نهض بها أبو الفلسفة الحديثة : التحرر من سلطة التقليد التي مارسها القدماء ورفض الدغومائية المدرسية .

ولا يعني ذلك أننا نُغْفِل الصلة بين الحقيقة والقائل بها . فكل محاولة فكرية ، أياً كان منحاها النقدي ، محكوم عليها بأن تصير مرجعاً وسلطة . وفلسفة ديكارت نفسها آلت إلى هذا المصير ، أي تحولت إلى سلطة معرفية ، من هنا محاولات نقدها وتجاوزها ، والغزالي نفسه ، إذ انتقد التقليد وأكد على أن الحق يعرف بذاته لا بمن يقوله ، إنما دعم رأيه هذا باللجوء إلى مراجع ثقافية وسلطات معرفية كما سبق ذكره فلا معرفة بلا سلطة كما بيّن ميشال فوكو في

---

(١١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ١٩٥٩ ، ص ٢٥ .

(١٢) انظر عرضاً لهذا الرأي عند : عبد السلام بن عبد العالي ، المعرفة والسلطة عند الغزالي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٤١ ، بيروت ، ص ١٧ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

تحليلاته لنظم المعارف . هكذا ، فالقول المنشيء للحقيقة مآله أن يصير مرجعاً وسلطة . ولكن ، إذا كان للأفكار سلطاتها ، فإن مهام النشاط الفلسفي ، بما هو تنوير ، نبذ التعصب والإنغلاق ، والتحرر من التقليد والتبعية ونقد المناحي الدوغمائية والإقتصادية في الأنساق الفكرية والمذاهب الفلسفية . وبكلام آخر ، إذا كان ثمة إمكان دائم لأن يستحيل العقل نظاماً مغلقاً ومؤسسة قارّة وسلطة نافذة ، فإن من أولى مهام العقل التوفر على نقد ذاته ، للكشف عن البنى الدوغمائية القابعة فيه وتعرية الأشكال السلطوية التي يخفيها القول والخطاب . ونحن إذا انتقدنا موقف أبي نصر الفارابي من الأوائل ، فإنما أردنا لبيان ما انطوت عليه نظرة فيلسوف الإسلام للأوائل عن تحزب وتقليد وتبعية . وهذه النظرة لا يمكن أن تكون إلا موضعاً للفحص والنقد ، إذ العقل ، والعقل الفلسفي على نحو خاص ، هو عقل ميزته التساؤل والإعتراض ، والنقد والتشكيك ، والفحص عن المسلمات والتنقيب عن الأسس .

على أننا وإن انتقدنا أبا نصر ، فإننا في نقدنا وتقويمنا له ، نقدّر موقفه ونتفهم نظرته . وبكلام آخر ، إن نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو على ما وصفناها لها في النهاية معقوليتها ومشروعيتها . ولعله لم يكن بإمكانه أن يقف من الأوائل موقفاً غير ذلك . ونحن نتفهم موقفه إذا عقلنا ظرفه وشرطه ، وإذا عرفنا الأسباب التي كانت تحركه والشواغل التي كانت تشغله في مساعيه الفلسفية . فقد كان على أبي نصر أن يعمل على « تبيئة » الفكر اليوناني في العالم الإسلامي ، وكان عليه أن يعيد صياغة المنطق باللغة العربية . وكان عليه أن يواجه أهل الجدل والكلام بمنطق البرهان . وبكلام آخر ، كان عليه أن « يؤسس » للفلسفة والمنطق في الثقافة الإسلامية وأن « يعيد ترتيب العلاقة » بين الفلسفة والملة ، وبين المنطق والنحو(١٤) كما أوضح الدكتور محمد عابد الجابري . ولذا ، لم يكن بإمكانه ، والحالة هذه ، إلا أن يتحزب للفلسفة وللفلاسفة وأن يتماهى معهم ويعلن انتسابه إليهم وتقليده لهم . ويشبه أن يكون

---

(١٤) راجع « بنية العقل العربي » ، المصدر السابق ، ص ٤١٩ ـ ٤٢٩ ـ محمد عابد الجابري .

موقفه هنا كموقف بعض العرب المعاصرين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة نشر وترسيخ بعض المذاهب الفلسفية في العالم العربي ، بدءاً من الديكارتية ومروراً بالهيغلية والماركسية ، وانتهاء بالوجودية والفوضوية . . . فإن هؤلاء ، إذ تبنوا مذاهب فكرية غربية وعملوا على تبيئتها ونشرها والترويج لها في بيئاتهم الثقافية الأصلية لم يمكنهم أن يقفوا منها موقفاً نقدياً بل تماهوا مع أصحابها وتعصبوا لهم وتمسكوا بنصوصهم واتخذوا منهم مراجع ثقافية ، فكانوا مقلدين تابعين وكانوا ملكيين أكثر من الملك ، ولعلهم لم يفلحوا في تقرير مذهب من المذاهب الحديثة وجعله جزءاً من الثقافة العربية الحديثة . وبالفعل فنحن لا نشهد معلماً عظيماً ومهندساً فكرياً كبيراً بين العرب المعاصرين . وهنا يتبدّى الفرق بينهم وبين الفارابي . صحيح أن أبا نصر تتلمذ لليونان وتحزب لهم وقلدهم ولم يشأ الخروج عليهم ، ولكنه كان معلماً حقيقياً ووارثاً عظيماً . ونعني بذلك أنه نجح في ترسيخ الفلسفة في العالم الإسلامي وأعاد صياغة المنطق بلغة غير لغة اليونان . واستثمر فكر الأوائل استثماراً خلاقاً . وبكلام آخر ، لقد تمكن الفارابي من تطويع اللغة العربية وجعلها تتسع للمعاني والمفهومات الوافدة ، وبفضله أصبحت العلوم الفلسفية بمصطلحاتها ومقولاتها ومنطقها جزءاً عضوياً من الثقافة العربية الإسلامية ، بالرغم من محاربة بعض التيارات الفكرية لها . إذ من الملاحظ أنه حتى خصوم الفلسفة من فقهاء ومتكلمين قد قرأوا علوم الأوائل ووظفوها في مقالاتهم وفي مجادلاتهم ، بصورة واعية أو غير واعية .

لقد كان أبو نصر حقاً « معلماً ثانياً » ووارثاً أصيلاً . وهنا تتبدى عظمته وأصالته . ونحن إذ نبحث عن تلك العظمة والأصالة ينبغي أن نفتش عنها لا فيما يقوله أو يعلنه حرفياً بصدد علاقته بأفلاطون وأرسطو ، بل فيما لا يقوله . وما لا يقوله هو الأهم إذ هو ما يؤسس خطابه ويجعله ممكناً .

وبالفعل ، إذا أردنا أن نكون منصفين بحق الفارابي ينبغي لنا أن نتعدى المستوى الظاهر والمعلن من كلامه إلى ما يبنى عليه خطابه سواء في شروحه وعرضه لفلسفة الأوائل أو في تصانيفه الخاصة ومؤلفاته التي استقل بها عن اليونان . أجل ينبغي أن ننظر في بنية الخطاب ومنطقه . ذلك أن الخطاب يحمل

في النهاية هوية قائله ولو كان شرحاً وتفسيراً لخطاب آخر كل خطاب ينطوي على ضرب من النسخ لخطاب آخر ، ولو كان الغرض من بنائه الشرح والتفسير . وحتى أشد المتمسكين بحرفية النصوص ، والممسكين عن التأويل ، إنما يقولون في النهاية قولهم . وكل قول ينشيء حقيقة . وكل قول له سلطته . والفارابي إذ يشرح ويلخص ويعرض ، فإنه يقول قوله وينشيء خطاباً يحمل بصمات فكره وينطبع بطابعه الخاص. وبكلام أوضح ، إنه يعيد تأليف النص الذي يشتغل على شرحه وتلخيصه . فهو « يحقق ويدقق ، ويحذف ويضيف »[١٥] وهو يغلب فهماً على فهم ويعيد ترتيب الأفكار ويصوغ المعاني بألفاظ جديدة ويفرغ المفهومات في قوالب عقلية مغايرة . هكذا ، فإن الفارابي إذ اشتغل على نصوص الأوائل أنشأ مقالاً ورتّب فكراً . وإذن فقد أعاد التأسيس حقاً . وإذا كان لأرسطو الفضل في أنه أوّل من قسم العلوم ورتب الكلام فيها وأول من وضع أصولاً صحيحة وقرر حقائق وأوضح سبلاً ومناهج ، فإن الفارابي إذ يستعيد كلام المعلم الأول يعمل على تصحيحه وتصويبه واستكماله ، ولو لم يقل ذلك ويعلنه دوماً ، وهو يبذل قصارى جهده في إعادة ترتيب فكر المعلم الأول على نحو أكثر دقة ووضوحاً وتماسكاً ، حتى يجيء الشرح في بعض المواضع أوضح من الأصل ، كما لاحظ ذلك بحق الدكتور حسن حنفي[١٦] ، والحق أن من يطالع شروح الفارابي للمعلم الأول أو عرضه لكتبه المنطقية ، إنما يقف في كلام أبي نصر على هندسة فكرية قل نظيرها . ولعل الفارابي أعظم من رتب برهاناً في لسان العرب . ولذا استحق لقب المعلم الثاني . ولا يعني هذا الثناء أن الفارابي لم يخطىء أحياناً في فهمه للمعلم الأول . بل هو « خلط » حقاً بينه وبين غيره كما اتضح لنا من قبل . وهو أمر شاء الدكتور حنفي تجاوزه وإغفاله . ولكن المراد قوله هنا أن ما انشأه الفارابي من أقوال أكان شرحاً أم تأليفاً شكل في الثقافة العربية الإسلامية نصاً مستقلاً وخطاباً قائماً بذاته ، حتى غدا ذلك الخطاب أصلاً يعتمد عليه . فإن أبا نصر هو الذي مهد الطريق أمام

---

(١٥) راجع حسن حنفي ، دراسات إسلامية .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

غيره . وفي فلسفته توجد أصول القضايا الكبرى التي سينظر فيها من أتى بعده من فلاسفة الإسلام . ويكفي أن الشيخ الرئيس اعتمد عليه في فهم أرسطو وتخرج بمطالعته كتبه وتصانيفه . هكذا احتل الفارابي مكانة الأصل بالنسبة إلى اللاحقين ، أي لم يعد مجرد فرع بل أصبح أصلاً يضاف إلى الأصل اليوناني ، حتى لانتطرف ونقول مع الدكتور حنفي بأن الفارابي أمسى هو الأصل وأرسطو هو الفرع(١٧) ، ولا شك أن كل أصل جديد ينزع ، بما هو مرجع وسلطة ، إلى الحلول محل القديم . بل إنا نجد أن كل فرع ينشأ حول الأصل يؤول إلى القيام مقامه . وبذا كل أصل ينتزع سلطته المعرفية من الأصل السابق عليه ويتم على حسابه ولو لم يكن مناقضاً له إذ الكلام ينسخ الكلام بمعنى من المعاني ، كما سلف القول .

بعد أن فرغنا من فحص نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو من الزاوية الأولى ، أي من زاوية كونه فيلسوفاً يتعامل مع فلاسفة ، فلنشرع الآن ، بالفحص عن نظرته إليهما من الزاوية الثانية ، أي من زاوية العلاقة بين الأنا والآخر ، بين الفلسفة اليونانية والثقافة الإسلامية . ذلك أن أبا نصر وإن ندب نفسه لمهمة تأسيس الفلسفة في الثقافة (العربية) الإسلامية ، فإنه لا يعرى من كونه عالماً ومثقفاً مسلماً ، إن لم نقل إسلامياً . بمعنى أنه مختلف عن فلاسفة الإغريق من حيث العصر والثقافة واللغة كما تقدم بنا القول . ومن هنا فإن نظرته إليهم هي من وجه آخر نظرة مسلم إلى غير مسلم . وهذه النظرة تحمل بلا ريب أثر عصره وثقافته الأصلية واللغة التي كتب بها . وعندما نقول انها كانت نظرة مسلم إلى الغير ، ينبغي في الحقيقة التمييز بين مواقف ثلاثة من العلوم الدخيلة عند علماء المسلمين وفلاسفتهم . فهناك أولاً من رفض الفلسفة جملة وتفصيلاً ، منهجاً ورؤية ، ونعني بذلك الإتجاه المحافظ ، أو ما سمي أهل النص أو أهل النقل . ويلخص موقف هؤلاء في حده الأقصى أقوال كتلك التي تجزم بالحكم : « أن الفلسفة أسس السفه والإنحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ

---

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

والزندقة . . . » أو التي تعتبر : « أن المقصود بالعلم العلمُ الموروثُ عن النبي ، فهو وحده يستحق أن يسمى علماً . . . »[١٨] وهناك ثانياً موقف وسطيّ يمثله بعض المتكلمين والفقهاء الذين ميزوا في العلوم الدخيلة بين صنفين : صنف لا يتعلق بالدين ، وصنف يتعلق به نفياً أو إثباتاً ، فقبلوا الصنف الأول ورفضوا الصنف الآخر . وبتعبير آخر ، لقد فصلوا في العلوم الفلسفية بين الآلة والعلم ، بين المنهج والرؤية ، فقبلوا المنطق واستعملوه ورفضوا الإلهيات والماورائيات وأجزاء من الطبيعيات ويعدّ أبو حامد الغزالي من ضمن هذه الفئة . فإن حجة الإسلام قرأ كتب الفلاسفة واطلع على علومهم واعترف لهم بصحة بعضها ، وخاصة المنطق . ليس هذا فحسب ، بل إنه أفاد منهم واستثمر أدواتهم النظرية وأجهزتهم المفهومية واستخدم مصطلحاتهم العلمية وإن سماها تسميات جديدة تمييزاً له عنهم . فكان متأثراً بهم أبلغ التأثر مما دفع بعض تلامذته وأصحابه إلى التعبير عن حقيقة تأثره بهم على نحو طريف وساخر : « شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع »[١٩] . ومع ذلك فإن أبا حامد لم ينصف القوم ويوفهم حقهم بل ظلمهم وحمل عليهم واتهمهم بالكفر والزندقة كما هو معلوم . وإذا كان أهل الفئة الأولى يمثلون ذروة الإنغلاق في نظرتهم إلى فلسفة الإغريق فإن أهل الفئة الثانية كانوا أكثر مرونة في تعاملهم مع الثقافات الوافدة . والحق أن أبا حامد متأرجح موقفه من الفلسفة . فهو في عدائه للفلاسفة يأتي في طليعة الفئة الأولى . وهو في تمييزه بين علوم الفلاسفة وأخذه بالمنطق منها معدود بين أصحاب الفئة الثانية . ولو تعدينا المستوى الظاهر من خطابه . وحتى خطاب الرد على الفلاسفة ، لو تعدينا فعلاً ما يقوله ويخبر عنه الخطاب إلى ما لا يقوله ويعلنه ، أي إلى نظامه وبنيته وكيفية إنتاجه ، لوجدنا الغزالي فيلسوفاً وإن مرغماً ولعددناه إذن مع الفئة الثالثة .

---

(١٨) وردت هذه الأقوال للشهرزوري وابن تيمية عند د . جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(١٩) راجع هذا القول عند د . عبد الكريم اليافي ، سيرة الإمام أبي حامد الغزالي ومكانته ، مجلة التراث العربي ، العدد ٢٢ ، كانون الثاني ١٩٨٦ ، ص ٢٨ .

والفئة الثالثة هم الذين مثّلوا بين المسلمين ذروة التماهي مع اليونان ، فقرأوا علومهم وتبنوا مناهجهم وأخذوا بآرائهم وتصوراتهم لله والعالم والإنسان . فكانت الفلسفة عندهم أشبه بالمعتقد لهم . وهم بالأخص الفلاسفة ، كالكندي والفارابي وابن سينا في المشرق ، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المغرب . فقد نظر هؤلاء نظرة منفتحة إلى العلوم الدخيلة وإلى ما وجدوه لدى الغير من المعرفة والحكمة . وبمعنى أدق ، لقد أظهرهم إطلاعهم على العلم اليوناني أن العقل البشري قادر بذاته ، ومن دون شرع ، على معرفة الحقيقة وتدبير الفعل ، وأن بإمكان الإنسان أن يصل ببحثه ونظره إلى العلم بالأشياء على نحو يقيني وإلى تعيين غايات الأفعال وتمييز الحسن من القبيح والمحمود من المذموم ، وقد دعاهم ذلك إلى قبول ما لدى الغير والإقتناع به ، كما دعاهم إلى أن ينظروا إلى الحق نظرة تتسع ولا تضيق ، بحيث لا يقتصر الحق على عنصر أو جنس أو دين أو عصر . وهذا الموقف تلخصه دعوة ابن رشد إلى النظر إلى أقوال الغير (غير المسلمين) بمعزل عن ملة أصحابها[٢٠] . فالحق عند فيلسوف قرطبة لا ملة له . والمهم في القول أن يكون قد أنتج على نحو برهاني . والبرهان هو الآلة العلمية التي تفيدنا اليقين في كل ما يطلب معرفته . وهذه الآلة قد فحص عنها الفيلسوف اليوناني أرسطو واستكمل القول فيها ، بحيث لا مجال للزيادة فيها هو جوهري وأساسي ، بحسب ما نظر الفلاسفة المسلمون إلى المسألة ، وبخاصة الفارابي وابن رشد . فلا بد إذن من أخذ هذه الآلة .

هكذا نظر الفلاسفة المسلمون إلى الفلسفة والعلم والحقيقة نظرة مطلقة وكلية ومجردة . فاتخذوا من الفلسفة الإغريقية مرجعاً ثقافياً لهم وتصوروا الأشياء وفقاً للنموذج الأرسطوي على نحو خاص . فكان القوم عندهم فوق النقد والجدال والشبهة ، وإذا كان ابن رشد قد أشار من حيث المبدأ إلى ضرورة التمييز في كلام الأقدمين بين الصواب والخطأ بين ما هو موافق للحق وما هو غير موافق له[٢١] ، فإن الفارابي كان اليوناني الأكبر والمشائي الأعظم بين فلاسفة

---

(٢٠) راجع ، ابن رشد ، فصل المقال ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦١ ص ٢٣ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٣٢ - ٣٣ .

الإسلام من حيث موقفه ووعيه لعلاقته بأفلاطون وأرسطو . وما دمنا نتحدث هنا عن نظرة مسلم إلى غيره ، فإن نظرة الفارابي إلى اليونان مثّلت ذروة الإنفتاح على الغير ، بصرف النظر عن الفروقات في اللغة والثقافة ، وفي العنصر والديانة . وهذه النظرة هي نقيض القول بالخصوصية المطلقة والإنغلاق على الذات . لقد استهوت الفارابي الفلسفة وبهرته الأعجوبة اليونانية ، فتماهى مع القوم واتخذ من فكرهم شبه معتقد له . فتبنى في العلم اليوناني ، الآلة والنظرة ، والمنهج والرؤية في آن . وإذا كانت الفلسفة قد اعتبرت « دخيلة » من حيث مصدرها « وقديمة » من حيث نشأتها وزمنها ، فإنه يمكن القول ان الفارابي وجد بعد إطلاعه على العلوم الدخيلة أو علوم الأوائل أن هذه العلوم حديثة وراهنة من حيث منهجها ورؤيتها . لقد نظر الفارابي فعلاً إلى الفلسفة بوصفها العلم الحق المجرد عن الزمان والمكان والظرف والشرط ، ونظر إلى أرسطو لا بوصفه يونانياً أو قديماً ، بل بوصفه « فيلسوف العصر » على حد تعبير الدكتور حسن حنفي . ولهذا ، لم ير أبو نصر مهمة أشرف أو أجل من التوفر على ما نقل عن أفلاطون وأرسطو للقيام بشرحه وإيضاحه لأهل زمنه وملته . لقد وقف الفارابي في الفلسفة على أعجوبة عقلية ونظر إليها بوصفها ما يؤسس العلم والمعرفة في الثقافة الإسلامية ووجد فيها حلولاً لصراعات الملل والمذاهب ولإختلاف التفاسير والتأويلات . فكانت تمثل والحالة هذه ضرباً من الحداثة الفكرية بالنسبة إليه .

وإذا كان العرب والمسلمون المحدثون نظروا إلى الغرب الحديث ، أي إلى من هم أحدث منهم بالزمن ، بوصفه يمثل الحداثة الفكرية ، فاقتبسوا عنه وتأثروا به ، فإن الفارابي وجد حداثة أي جدّة في فلسفة الأقدمين ، بالرغم من أن ما يفصله عن أصحابه من الزمن هو أكثر مما يفصلنا عن الفيلسوف المسلم . وبالفعل ، فإن فلسفة المعلم الأول كانت تبدو في نظر كثير من علماء الإسلام ومفكريه العلم الذي لا غنى لأحد عن اقتنائه وأحكامه ، أي العلم الذي لا يفقد راهنيته . مما حمل على القول ان الحداثة الفكرية ليست مفهوماً زمنياً ، أو أنها بمعنى أدق لا ينبغي أن تفهم على نحو خطي أو تصاعدي . فكل مفكر

عظيم هو حديث ، بقدر ما يكتسب فكره بالنسبة إلينا نحن المعاصرين راهنيته وعالميته . ولربما ما زال أفلاطون وأرسطو والفارابي والغزالي وابن عربيّ أكثر حداثة ، أي أكثر راهنية ، من كثير من المعاصرين . ومن يدري لعل الحداثة الآتية ، أي تجديد الحداثة نفسها تقتضي منا العودة إلى الأقدمين من جديد ، لإعادة فهم التراث وتأصيل الأصول ، لإعادة التأسيس والبناء ، أي لإعادة التأويل . إذ التجديد هو تأول القديم حسبما نذهب إليه(٢٢) .

وإذا كان الفارابي قد تبنى الفلسفة وقام بتأسيسها في الثقافة الإسلامية وحاول إعادة تأسيسها في الثقافة الإسلامية فإنه قام في الوقت نفسه بتجديدها وتطويرها ، فالفارابي مفكر كبير . والمفكر يحيا زمنه وعصره ويتأمل تجاربه ويعي ذاته ويعقل عالمه . وكان على أبي نصر أن يفكر بالمشكلات التي يطرحها عليه اجتماعه وأن ينظر في المسائل التي تثيرها ثقافته . فنظر في كيفية نشوء اللغات والمعارف وبحث في كيفية حصول الملل ووضع الشرائع وقام بإحصاء علوم عصره وإعادة تصنيفها وحاول أن يعقل ظاهرة النبوة وأن يعيد ترتيب العلاقة بين الفلسفة والشريعة . ولا شك أنه عمل بذلك على تجديد الفكر الفلسفي . في الثقافة العربية الإسلامية . وإذا كان التجديد هو إعادة تأسيس ، فإن الإستعادة ليست مجرد تكرار ولا هي شرح وتفسير للنصوص وإنما هي إعادة فهم وبناء بالإنفتاح على الواقع . وهذا ما فعله أبو نصر الفارابي في مؤلفاته التي نكتشف فيها قراءته الخاصة لواقعه ورؤيته المميزة لذاته وللعالم . لا شك أن أصول هذه الرؤية ومصطلحاتها هي يونانية إلى حد كبير . ولكنها رؤية مفتوحة على الظاهرة الإسلامية ، أي على النبوة والحدث القرآني . وإذا كان أبو نصر قد خرج في تفلسفه عن أقوال المعلم الأول فاختلفت منظومته الفكرية عن منظومة أستاذه ، فليس لأنه مزج بين أقوال أفلوطين وأقوال أرسطو . ليس لأنه أدخل عناصر على فلسفة المعلم الأول ليست هي منها كما ذكر ابن رشد ، وليس لأنه استعاد عناصر هرمسية كما يرى بعض المعاصرين . بل السبب في ذلك أنه كان على الفارابي ،

(٢٢) راجع ، علي حرب ، التأويل والحقيقة (مقدمة الكتاب) ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٥ .

كفيلسوف ، أن ينظر في مسألة لم تكن مطروحة في زمن أرسطو . كان عليه أن يعقل الظاهرة التي شكلت أصل الثقافة الإسلامية وملهم العقل العربي الإسلامي . وإذا كانت مفاهيم « الفيض » و « الإشراق » و « الإتصال » ، وغيرها من المفاهيم التي استخدمها الفارابي في قراءة الوحي وفي ترتيب الصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، إذا كان ذلك هو من « صميم الهرمسية » أو تبنياً للهيكلية الهرمسية أو مزجاً بين إلهيات هرمس وإلهيات أرسطو[٢٣] ، فإنه يلزم عن ذلك نتائج لا يمكن لأحد التسليم بها . وبالفعل ، فإن اعتبار كل ما ليس ارسطوياً في منظومة الفارابي الفلسفية ونعني بذلك الإنفتاح على الوحي ومحاولة عقله أو الإنفتاح على عالم الإله كما تمثل في الإشراق الفلسفي أو في أن اعتبار ذلك أثراً من آثار الهرمسية وموروثاً من موروثات « العقل المستقيل » الذي مثّله هرمس وأصحاب الغنوص ، بحسب ما يذهب إليه الجابري ، يفضي بنا أولاً إلى إنكار أصالة الفارابي ، كما يفضي بنا ثانياً ، إلى نفي الرؤية الأصلية التي ألهمت العقل العربي والإسلامي ، أي إلى اعتبار الوحي الإسلامي ضرباً من الغنوص أو شكلاً جديداً من أشكال الهرمسية . ولا نخال الجابري يريد الوصول إلى هذه النتيجة الخطيرة . فضلاً عن أن فهمه للمعلم الأول ليس دقيقاً بما فيه الكفاية . ولم يكن الجابري يصل هذه النتيجة إلا لكونه ماثلاً بين أرسطو والعقل أو البرهان بمعنى أدق ، فاعتبر أن المعلم الأول هو ممثل « العقل الكوني » وأن كل خروج عليه هو خروج على البرهان ، وأن كل ما خالفه ينتمي إلى دائرة اللامعقول . هذا ما أوصله إلى المأزق ، ونعني بذلك اتخاذه أرسطو مقياساً لمحاكمة الفلاسفة المسلمين والإنطلاق من أحكام مسبقة في محاولة تحليل العقل العربي ونقده ، وفي هذا نفي لأنماط المعقولية وللنماذج المعرفية التي تختلف عن النمط اليوناني والنموذج الأرسطوي . لأنه ليس كل ما اتفق مع أقوال المعلم

---

(٢٣) يمكن الإطلاع على أطروحة الجابري في كتابه الهام « نقد العقل العربي » ، بجزئيه : تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٢٨٤ ، و « بنية العقل العربي » ، المصدر السابق ، ص ٤٤٨ راجع أيضاً نقد أطروحة الجابري ، عند علي حرب ، في كتابه مداخلات ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٨٢ .

الأول هو برهاني وكل ما لم يتفق معه ليس ببرهان . وليس كل ما خالف أرسطو في منظومة الفارابي هو قراءة هرمسية للمعلم الأول وإذن غير معقول . والحق أن الإختلاف بين الفارابي وأرسطو لا تفسره هرمسية الأول وبرهانية الثاني بل يفسره الفرق بين زمنين وعالمين ثقافيين . وإذا كان الفارابي قد اختلف عن معلمه فلأنه حاول أن يعقل ما لم يعقله أرسطو ، وهذا يقع في صميم النشاط الفلسفي . لأن الفيلسوف يفكر بما لم يفكر به بعد . والفارابي حاول أن يعقل ذلك الحدث الهائل المتمثل بالمعجزة (العربية) ، مستخدماً بذلك أدوات الأعجوبة اليونانية . فكانت محاولته قراءة فلسفية للشريعة الإسلامية .

لا شك أننا نلحظ التقاء بين الفلسفة والنبوة عند أبي نصر ، فإن الفيلسوف المسلم يجمع بين الفيلسوف والنبي من حيث المصدر الذي ينهلان منه والأفق الأعلى الذي ينفتحان عليه والحيّز الذي يشتركان فيه . كما يتضح ذلك في « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » ، فهو يعتبر أن الفيلسوف والنبي كلاهما « يوحى إليه » ، أي كلاهما يتصل بالعالم المفارق أو بعالم الغيب سوى أن الأول يتلقى الوحي بعقله . والثاني بمخيلته[٢٤] . هكذا جمع الفارابي بين المجالين الفلسفي والديني ، من خلال مفهوم « الوحي » ، معتبراً أن الفلسفة هي كالدين وحي واتصال بالملأ الأعلى . وهذا ما حدا بدارسي الفارابي على أن ينظروا إلى فلسفته نظرة « توفيقية » . ومع ذلك فنحن لا نرى في الأمر أكثر من « تقاطع » بين الفلسفة والشريعة من خلال فكرة « الوحي » . والحق لو أننا دققنا في مفهوم الفارابي للوحي لوجدنا أن الفيلسوف المسلم يحاول أن يعقل الوحي بأدوات الفلسفة نفسها . إذ الوحي عنده ليس سوى « إفاضة » للعقل الفعال على العقل الإنساني[٢٥] . وبكلام آخر ، الوحي عنده هو استكمال الإنسان نفسه بصيرورته جوهراً عقلياً خالصاً ، بحيث يمكنه الإتصال بالعالم المعقول والإستفادة عنه والإتحاد به[٢٦] . إنه تماهي العقل الإنساني مع العقل

---

(٢٤) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، المكتبة الشرقية ، ١٩٨٠ ، الفصل السابع والعشرون .

(٢٥) راجع ، الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٢٦) راجع تفصيل هذه النقطة في « التأويل والحقيقة » ، المصدر نفسه ، ص ١٢٦ - ١٢٩ .

الإلهي . وذلك حيث يصير الإنسان إلى حالة أو رتبة « يعقل فيها الإلهي » ويصير المعقول منه هو الذي يعقل .

والإنفتاح على العالم الإلهي ليس بعيداً عن فلسفة أرسطو نفسه . ذلك أن غاية الإنسان عند المعلم الأول هي التشبه بالحياة الإلهية وأن الموجود الذي هو بالقوة لا يصير موجوداً بالفعل لأن ثمة وجود بالفعل ، أي وجود كامل ، أيْ الوجود الإلهي . فرؤية أرسطو تنفتح إذن على الإلهي . كما أن منهجه ، أي البرهان ، يؤول إلى الحدس . ذلك أن البرهان عنده ينهض على مباديء لا يبرهن عليها . بل تدرك بالحدس[٢٧] . وإذا كانت منظومة أرسطو تنفتح على الماوراء واللامعقول ، فمن باب أولى أن تنفتح منظومة الفارابي على الدائرة الإلهية ، كيف لا وهو يحيا في عالم ثقافي جذره النبوة ونموذجه الوحي . إن الفارابي يستعيد في هذه المسألة أقوال اليونان ، فيعيد صياغتها ويتأولها في ضوء العلوم والمعارف الإسلامية .

ولكن إذا كانت الفلسفة تتقاطع عند أبي نصر مع النبوة من خلال فكرة « الوحي » . فإننا لا نؤثر مع ذلك القول بأن الفارابي وفق بين الدين والفلسفة بحسب النظرة التي طغت على أذهان دارسي الفارابي . إننا لا نرى أكثر من تقاطع بين المجالين . وإذا شئنا أن نكون أكثر دقة نقول بأن الفارابي حاول في النهاية أن يتكشف معقولية الوحي بجعله الوحي أساس المعرفة بل أفقها . كما حاول من وجهة ثانية أن يعقلن النبوة بربطه بينها وبين المخيلة . وإذا كانت الفلسفة هي عند أبي نصر تلقي قبول العقل الإنساني المعقولات عن العالم المعقول فإن النبوة هي محاكاة العالم الإلهي أو العالم المعقول لا بعقله وتصوره ، بل بتخيله بما يناسبه من المثالات والرموز والمناسبات . وبكلام آخر إذا كانت الفلسفة هي تصور الحقائق والبرهنة عليها ، فإن النبوة تعطي مقالات الحقيقة وخيالاتها . ولهذا قلنا بأن الفارابي لم يوفق بين الدين والفلسفة بقدر ما قرأ النبوة والملة قراءة فلسفية ،

---

(٢٧) راجع تفصيل هذه النقطة عند الجابري ، « بنية العقل العربي » ، المصدر السابق ، ص ٤١٠ و ٣٩٦ ، مع الإشارة إلى أننا نخالف فهم المؤلف للعقل الفعال عند أرسطو .

فالفلسفة في نظره هي التي تؤسس الملة وتبرهن عليها . وهي التي تتصورها وتعقلها ، أي تجعلها أمراً معقولاً ومفهوماً . بينما الملة تحت الفلسفة وتابعة لها ولاحقة عليها . فهي مثالها ومحاكية لها(٢٨) .

وعليه لم يساوِ أبو نصر بين الفلسفة والنبوة بوصفهما أصلين ثقافيين متحدين أو بوصفهما نموذجين معرفيين مختلفين . بل فضل الأولى على الثانية كما أشار إلى ذلك الفيلسوف ابن طفيل(٢٩) . وإذا كان انفتاح الفارابي على الحقيقة الدينية والإعتقادية جعله يساوي في نظرته بين الأديان وجعله يعتقد بوجود ملل فاضلة مختلفة وأمم فاضلة كثيرة في المعمورة(٣٠) . فإن تحزبه للفلسفة جعله يرى إلى الفلسفة بوصفها الحقيقة « الواحدة والموحّدة » التي لا تقبل الإختلاف والتعارض والتي تؤسس لسائر المعارف والعلوم . وإذا كان الإختلاف جائزاً بين الأديان والفرق والمذاهب ، فليس ذلك جائزاً ولا هو حاصل في مجال الفلسفة . فالملل تختلف لأنها مثالات للحقيقة . وأهل الكلام يختلفون لأنهم أهل الجدل . أما الفلاسفة ، وهم أصحاب البرهان لا مجال للإختلاف عندهم في نظر الفارابي . هكذا رأى الفارابي الأشياء بمنظار الفلسفة . وهو في النهاية فيلسوف . الفلسفة خياره الأصلي ، بل معتقده وهويته . ولربما لا يعرى كل ذي هوية عن تحزب وتعصب ولو كان من أكبر الفلاسفة . إذ كل واحد يرى إلى الأشياء بمرآة ذاته ومن منظار هويته .

في الواقع أن نظرتنا اليوم إلى الفلسفة والعلم والحقيقة تختلف عن نظرة أبي نصر وعن نظرة القدماء وفلاسفة العصر الكلاسيكي في آن معاً . بمعنى أننا ننظر إلى الفلسفة ولو من المنطلق الفلسفي ذاته نظرة أكثر مرونة ، بل ننظر إليها نظرة نقدية . وخاصة أن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن النظريات الكبرى ينقض بعضها

---

(٢٨) راجع ذلك في « كتاب السياسة المدنية » المصدر السابق ، ص ٨٧ ـ ٨٨ ، وفي « كتاب تحصيل السعادة » ، المصدر السابق ، ص ٩٠ ـ ٩١ ، وفي « كتاب الملة » ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٤٦ ـ ٤٧ .

(٢٩) انظر ، ابن طفيل ، حي بن يقظان ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ٢٢ .

(٣٠) راجع ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، المصدر السابق ، ص ١٢٨ .

بعضاً ، بل تنسخ الواحدة منها اللاحقة كما نؤثر أن نقول . فليست الفلسفة فوق الجدال . بل هي وجهات نظر تخضع للنقد والفحص . ولنقل مع بول ريكور[٣١] بأنها « منظومات تفسيرية » للعالم ، بمعنى أنها قراءات مختلفة يتأول من خلالها الإنسان علاقته بوجوده ويضفي معنى على العالم . هكذا ينحو الفكر المعاصر إلى النظر إلى المحاولات الفلسفية الكبرى بوصفها تأولات لما يعرفه الإنسان ولما يحققه وينجزه . وقد ذهب هايدغر في « الوجود والزمان » وهو من أبرز المحاولات الفلسفية في هذا القرن ، إلى أن المنهج الرئيسي لفهم الوجود إنما هو منهج تأويلي[٣٢] . وإذا كان مصطلح التأويل يبدو جديداً على الفكر الغربي المعاصر ، فإنه ليس بجديد البتة على الفكر العربي/الإسلامي . بل كان من المصطلحات الرئيسية في الشرح والإيضاح وفي الفهم والتفسير ، فقد قام الكلام على التأويل ، ونهجت الفلسفة خاصة مع ابن رشد منهجاً تأويلياً في تفسير النص وإعادة قراءته . ولذا ، كان نشاط العقل الإسلامي عبارة عن رحلة تأويلية في مجازات اللغة ودلالاتها[٣٣] .

والنظر إلى الفلسفة من المنظار التأويلي يفتح ولا شك أفق الفكر الفلسفي على الميادين المعرفية الأخرى كالشعر والأسطورة والدين وذلك حين تتقاطع النبوءة والتحليل والحدس والإستدلال والكشف والبرهان . فالفكر يستدعي التفسير والتأويل[٣٤] . وفي كل تأويل بحث عن دلالة واجتراح لمعنى ، وليست الفلسفة في النهاية برهاناً خالصاً ، إذ البرهان يرتب نتيجة ولا ينشىء مقدمة وأصلاً بل المقدمات والأصول والمبادىء هي حدوس وكشوفات وانفتاح على عالم المعنى .

---

(٣١) راجع ، بول ريكور ، صراع التأويلات (بالفرنسية) ، منشورات سوي ، باريس ، ١٩٦٩ ، ص ٢٦ . وأيضاً يمكن الإطلاع على عرض لآراء ريكور وغيره من أصحاب مذهب التأويل عند مطاع صفدي ، استراتيجية التسمية ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

(٣٢) مارتن هايدغر ، الوجود والزمان (بالفرنسية) غاليمار ، باريس ١٩٦٤ ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٣٣) راجع « التأويل والحقيقة » ، المصدر السابق ، الفصل الأول ، الحقيقة والمجاز .

(٣٤) راجع ، صراع التأويلات ، المصدر السابق ، ص ٣٢٥ .

وإذا كان الفيلسوف والعالم وكل طالب معرفة يبحث عن الحقيقة المجردة والمطلقة ، فإن الحقيقة في مجال الإنسان يصعب فصلها عن سياقها الثقافي الخاص ، أي يصعب فصلها عن هويات الذين يعملون على إنتاجها وإقرارها . صحيح أن العقل يوحد بين البشر ويجمع بين الخصوصيات بإضفائه الطابع الكلي على ما هو خصوصي ومن حيث ارتقائه بالجزئي والمحسوس والعياني نحو العام والمجرد والمتعالي . ولكن العقل إذ يجرد وينزه ، يشبّه في الوقت نفسه ، والتشبيه يحمل أثر الذات . ولقد أثار العلماء (العرب) قديماً هذه المسألة في ردهم على المناطقة ، فلم ينظروا إلى المنطق اليوناني بوصفه معياراً مطلقاً للعلم ، بل ربطوا بينه وبين لغة الإغريق وفكرهم(٣٥) . هكذا ، لم يعد يُنظر إلى المعارف المنتجة في الفلسفة وعلوم الإنسان على أنها مطلقة من القيود المكانية والزمانية . فللحقيقة إحداثياتها وهويتها ولعلنا اليوم أقل تفاؤلاً من ذي قبل بالنسبة لمعرفة الحقيقة المجردة وبلوغ السعادة . وهما امنيتان عزيزتان على الفارابي وسائر الفلاسفة .

ولا يعني ذلك أننا نسلم بقول من يقول ان علوم الإنسان « خادعة » وانه من الممتنع المعرفة بالذات والآخر . وإنما نعود إلى القول بأن معرفة الإنسان بذاته هي معرفة تأويلية فهو إذ يعي ذاته وينظر في وجوده ويعقل عالمه ، إنما يتأول أو يعيد تأول كل مقول ومنطوق به . أي يتأول تراثه وخطابات الآخرين . وإذا كان العقل يصالح بالتأويل بين الحدس والإستدلال ، فبالتأويل يستعيد الإنسان تراثه : يسائل أصوله ويجدد ثقافته ويقف على معنى لوجوده . وبالتأويل ، بما هو انفتاح على « تعدد المعنى » ، ينفتح الواحد على الآخر ويحاوره ، يسأله ويتماهى معه .

---

(٣٥) راجع المناظرة التي جرت بين النحوي السيرافي والمنطقي متى بن يونس ، عند أبي حيان التوحيدي ، المقابسات ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٢١ ، ص ٦٨ .

الدكتور حسن نصر الله

الفارابي الموسوعي

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي ، ولد في أحضان الثقافة الإسلامية . كان فارسيَّ الأصل[1] ، إسلامي الدين ، شيعي المذهب[2] عربي اللسان . أعطانا فلسفةً استلهمت مبادىء الإسلام ، ومنطق اليونان ،

---

(١) اختلف المؤرخون حول أصل الفارابي : بين فارسي وتركي . قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء « مدينة فاراب وهي مدينة من بلاد الترك ، في أرض خراسان ، وكان أبوه قائد جيش ، وهو فارسيّ المنتسب » .

[عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ٢٢٣/٣] . هذه الولادة في فاراب من بلاد الترك حملت بعض المؤرخين على نسبته إلى الأتراك . أمثال ابن خلكان في وفيات الأعيان : ٢٣٩/٤ . أبي الفداء في مختصر تاريخ البشر ١٠٤/٢ . والذهبي في العبر ٢٥١/٢ . وتابع الأواخر والأوائل على هذا الخطأ .

(٢) قال لويس غارديه Louis Gardet في مقاله : « التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي » : « كانت الأولى من الموضوعات التي تشغل الناس سحابة يومهم في المحافل الشيعيّة التي ينتسب إليها الفارابي ، وتؤكد هذه الطائفة تداخل الدين بالفلسفة » ص ٨ .

ذكره صاحب الذريعة بقوله « المعلم الثاني أبو نصر . . . هو أول فيلسوف مسلم شيعي . . . » الذريعة ١٠/٨ .

فكـان عبقريّـاً مبدعـاً ، وموسـوعياً مكثـراً . ألّف في الفلسفـة ، والمنـطق وعلم الـطبيعـة ، ومـا بعـد الـطبيعـة ، وعلم المـوسيقى ، والسيـاسـة ، والأخـلاق ، والخطابة ، والشعـر ، والريـاضيات ، والكيميـاء . . . مؤلفاتـه تجاوزت المائة ، وقبل بلغت ماءتين[٣] . هذه الغزارة منحته لقب المعلّم الثاني بعد أرسطو ، وعن شمـوليّتـه كتبت دائـرةُ المعـارف الإسـلاميـة : Encyclopédie De l'Islam « كـان غرضُ الفارابي شأنُ غيره من فلاسفة مدرسته ، أن يحيط بجميع العلوم ، ويظهر أنه كان رياضيّاً بارعاً ، وطبيباً لا بأس به . وكتب كذلك في العلوم الخفيَّة ، كما كان إلى جانب هـذا موسيقيّـاً متفنّناً نـدينُ له بـأهمِّ رسالـة عن نظريَّـة الموسيقى الشرقيَّة . وكان يوقِّع على المزهر ، ويؤلِّف الألحان ، وقد أثارت عبقريته اعجاب سيف الدولة ، ولا يزالُ دراويش المولويَّة يحفظون أغاني قديمة تنسبُ إليه »[٤] .

أما شهرة الفارابي فنالها بفلسفته المتعمِّقة ، ونظريته الشمولية التي عرضت لواجب الوجود ، والخلق ، والنفس والسياسة المدنيَّـة ، والإجتماعيـة ، والسعادة الإنسانية . . .

إحصاء العلوم

كان الفارابي رائداً في عطائه الفكري : « فإحصاء العلوم » يعتـبر الغرسـة الأولى في حقل التدوين المـوسوعي ، وبـداية التفكـير في تأليف دوائـر المعارف ، وكتـابـه « المـدينـة الفـاضلة » من أوائـل كتب الإدارة والإصـلاح الإجتـماعي و « الكتاب الكبير في الموسيقى » هو من أصول هذا الفن .

في كتـابه الأول أحصى الفـارابي العلوم المعروفـة في عصره ، وعرَّف بها ، وبوَّبَها قـال في المقدِّمـة « قصدنـا في هذا الكتـاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً ، ونعـرّف جميل مـا يشتمل عليـه كل واحـد منها » . قسَّم كتـابه إلى خمسـة فصـول بحث فيهـا ثـمانيـة علوم أسـاسيّـة : علم اللسـان ، والمنـطق ، وعلم

(٣) الفارابي في المراجع العربية : حسين محفوظ .
(٤) دائرة المعارف الإسلامية : ١/٤٠٩ .

التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، والعلم المدني ، والفقه ، وعلم الكلام ، وفرَّع من بعضها جملةً من العلوم الثانويّة .

* **الفصل الأول - علم اللسان** : ينطوي على الألفاظ ومدلولاتها ، وعلى قوانين تلك الألفاظ ، بحث نشأة اللغة والتسمية ، والصِّيغ والقواعد التي تقوِّم اللسان . وتساعد على التحرُّز من الخطأ .

* **الفصل الثاني - علم المنطق** : العلم الذي يقوِّم العقل ، ويسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب ، والحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات .

فائدته : « تصحيح الرأي » وامتحان الأقاويل والمغالطات ، وعرضها على القوانين المصحِّحة .

ضرورته : ضروري لإزالة الشكوك والظنون ، لأنَّ الدُّربة بالأقاويل ، والمخاطبات الجدليَّة ، والدربة بالتعاليم مثل الهندسة والرياضيَّات ، لا تغني عن علم قوانين المنطق . مثلما لا تغني الدربة على حفظ الشعر والخطب عن دراسة علم النحو والصرف .

موضوعاته : المعقولات التي تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ التي تدل على المعقولات(٥) . والمعقولات على ضربين :

بعضها لا يدرك إلّا بالفحص والتأمل والعلم والإستنباط ، وبعضها يحصل للإنسان منذ أوّل أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي « الأوائل المتعارفة » .

القياس وأنواعه : القياس يصحح الرأي والمطالب المطروحة ، باعتماد قوانين مناسبة لأشكال المطالب : البرهانيَّة والجدليّة ، والسفسطائية والشعرية الخطبيّة .

---

(٥) احصاء العلوم : ١٧ .

* الفصل الثالث ـ علم التعاليم ويضم تحت جناحيه سبعة أجزاء فرعيّة :

١ ـ علم العدد : وله فرعان : عملي ونظري .

٢ ـ علم الهندسة : له فرعان أيضاً : عملي ونظري .

٣ ـ علم المناظر : يميز بين ما يظهر في البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة ، ويشرح أسباب ذلك ببراهين يقينيَّة .

٤ ـ علم النجوم : يتفرّع إلى قسمين :

أ ـ علم أحكام النجوم : أو دلالات الكواكب على ما يحدث في الماضي والحاضر والمستقبل . وهو من باب القوى والمهن .

ب ـ علم النجوم التعليمي : يدرس حركات الكواكب وأبعادها ، وتجاذبها ، ومداراتها ، وما يعتريها من لواحق كالخسوف والكسوف .

٥ ـ علم الموسيقى : يدرس صنوف الألحان وتطويرها وآلتها . وينشعب إلى فرعين : نظري وعلمي .

أ ـ نظري : يبحث في المبادىء الأوّلية مجرَّدة عن الآلات . تاريخ الموسيقى ، الإيقاع . . .

ب ـ عملي : يتناول التمرّس على الآلات وممارسة الغناء واستعمال أعضاء الغناء كالحنجرة واللسان . . .

٦ ـ علم الأثقال : ينظر في الأثقال ومقاديرها ، والآلات التي ترفع بها .

٧ ـ علم الحيل : «Mécanique» يدرس الحركة ، ومعادلة القوى المحرِّكة .

* الفصل الرابع : يتضمن علمين : العلم الطبيعي والعلم الإلهي .

أ ـ العلم الطبيعي : يدرس الموجودات المحسوسة . أي الكائنات الطبيعية ، والأعراض التي تنتج عنها . واستخلص أن كل جسم يحتاج وجوده إلى أمور أربعة :

١ ـ قوَّة فاعلة مكوِّنة (كالنجّار للسرير ، والصيقل للسيف) .

٢ ـ صفة وهيئة (كالتربيع للسرير ، والحدَّة للسيف) .

٣ ـ مادَّة وموضوع (كالخشب للسرير ، والحديد للسيف) .

٤ ـ غاية وغرض (كالنوم للسرير ، والضرب للسيف) .

ب ـ العلم الإلهي : رتّبه على ثلاثة أجزاء يشوبها الغموض في التقسيم ، وعدم وضع العناوين . « أحدُها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات . والثاني يفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظريّة الجزئية .

والثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام . . فيبرهن أنها متفاضلة في الكمال ترتقي من أنقصها إلى الأكمل فالأكمل حتى تنتهي إلى أول لا يمكن أن يكون قبله أوّل »[٦] .

* **الفصل الخامس** : يتضمن علوماً ثلاثة : العلم المدني ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام .

أ ـ العلم المدني : يبحث في أصناف الأفعال ، والسنن الإداريّة وعن الملكات والأخلاق التي تنتج عنها الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تُفعل ، وكيفيّة وجودها في الإنسان .

ويقسم العلم المدني إلى قسمين :

١ ـ بحث السعادة : تعريفها ، وكشف السعادة الحقيقية ، وتمييزها عن الوهميّة .

٢ ـ قسم يشتمل « على ترتيب السِّير والشِّيم الفاضلة في المدن والأمم . . . ويحصي أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة . . . ووجوه التدابير والحيل التي سبيلُها أن تستعمل إذا استحالت إلى جاهليَّة »[٧] .

ب ـ علم الفقه : عرّفه الفارابي بقوله : « هو الصناعة التي بها يقتدرُ الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرِّح به واضع الشريعة . . . وأن

---

(٦) احصاء العلوم : ٦٠ ـ ٦١ .

(٧) احصاء العلوم : ٦٤ ـ ٦٩ .

يتحرَّى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة »[٨] . وقسم الفقه بدوزه إلى قسمين :

١ ـ الآراء تتناول النظريات التي تشرِّع في الله وذاته وصفاته وخلق العالم .

٢ ـ الأفعال : تضم العبادات التي يؤديها المؤمن تعظيماً للخالق ، والمعاملات بين الناس تطبيقاً للشريعة .

ج ـ علم الكلام : عرفه بقوله : « هو صناعة يقتدرُ بها الإنسان على نُصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملّة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل »[٩] وقسمه إلى جزأين في الآراء والأفعال .

هذه مضامين كتاب « إحصاء العلوم » وقد أعجب العرب والمستشرقون بمحاولة الفارابي هذه . فنقلها العرب إلى اللاتينية والعبريّة والأسبانيّة ونسج على منوالها في الشرق جمهرة من العلماء والمصنفين كاخوان الصفاء في رسائلهم ، والرازي في حدائق الأنوار ، والخوارزمي في مفاتيح العلوم ، وابن سينا في الشفاء[١٠] .

فلسفة الفارابي

انتقاء وتوفيق : انتقاء لأنه اختار من فلاسفة الإغريق أفلاطون ، وأرسطو ، ومدرسة الإسكندرية .

وتوفيق لأنه حاول التوفيق بين نظريّات الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو ، وإزالة التناقضات بين آرائهما . ثم التوفيق بين النظريات الفلسفية والدين الإسلامي .

التوفيق بين أفلاطون وأرسطو : كتب الفارابي رسالة « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » وبيَّن الدوافع التي حملته على وضع هذه الرسالة

---

(٨) احصاء العلوم : ٦٩ .

(٩) نفسه : ٧١ .

(١٠) الفارابي : سلسلة أعلام الفكر العربي تأليف جوزف الهاشم .

قال : « لمّا رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادَّعوا أن بين الحكيمين المقدَّمين خلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والتعقّل ، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرِّها وفي كثير من الأمور المدنيَّة والخلقيَّة والمنطقيَّة ، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والإبانة عمّا يدلُّ عليه فحوى قولهما ، ليظهر الإتِّفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وأبينً مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتها » .

يكشف النص عن أمرين هما :

١ ـ وحدة العقل والفلسفة الصادرين عن العقل الفعَّال .
٢ ـ مواجهة الدين بفلسفة موحَّدة بقصد التوفيق بين الوحي والعقل .

ورأى أن الخلافات بين الحكيمين ، حسبما رآها النقاد ، محصورة في فرضيات ثلاث :

١ ـ إمَّا أن يكون الحد المبينّ عن ماهيّة الفلسفة غير صحيح .
٢ ـ وإما أن يكون رأي الجميع والأكثرين ، واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً مغلوطاً .
٣ ـ وإما أن يكون في معرفة الظّانين بأن بينهما خلافاً في الأصول غلط وتقصير .

جهد في مبحثه أن يزيل الشبهات التي تظهر متناقضة بين الحكيمين وأثبت أنه لم يكن بين الرأيين والإعتقادين خلاف ، بل هناك التقاء في النتيجة .

التوفيق بين الدين والفلسفة : كان التوفيق بين الدين والفلسفة همَّ الفارابي في نشاطاته الفكريَّة . لقد حاول أن يقيم صلة نسب بينهما في كتبه ومقالاته . . . من أجل هذا الغرض ألَّف « كتاب الملَّة » ثم عاد إلى موضوع التوفيق في « إحصاء العلوم » وأشار إليه في موضعين من « كتاب الحروف » وذكره في « دعاء العظيم » وفي « الأسئلة اللامعة » وفي نصوص عدَّة من « المدينة الفاضلة » . وبنى نشاطه التوفيقي على مبادىء ثلاثة :

١ ـ النبوّة والرسالة ، منطلق الأديان السماويّة .
٢ ـ نظريّة المعرفة الهادفة إلى احتواء المشكلة الدينيّة باعتبار المجتمعات الدينية ، النموذج الأفضل للحياة الإنسانية .
٣ ـ تصنيف العلوم ، واعتماد الإجتهاد في الفقه وعلم الكلام .

طبيعة المعرفة النبويّة : تعتمد العقل المضيء ، والقدرة العلميَّة والتأمليَّة طلباً لبلوغ المقدرة التصويريَّة ، إن الإنسان الذي نقي عقله وتصوره حتى الكمال ، وتفتح على مدِّ العقل الفعَّال يستحقُّ لقب الفيلسوف والنبي . ويصبح أسمى من الفيلسوف الذي يقتصر على الفلسفة .

وفي مقام آخر ربط نظريّة النبوَّة بالأحلام . وعقد فصلين : أحدهُما عن الأحلام ، والثاني في النبوَّة . وأرجعهما إلى القوَّة المخيِّلة في الإنسان . مستمدّاً مبدأه من الإسلام نفسه الذي جعل الأحلام الصحيحة إرهاصاً للنبوَّة ، وأحلام الأنبياء وَحياً .

نظريّة المعرفة : إن المعرفة العقليَّة الصحيحة عند الفارابي تتعيَّن باتصال المعرفة العقليَّة الإنسانية القادرة بالمعرفة الفعَّالة المنفصلة . وهكذا يتقدَّم الفيلسوف أو الحكيم في سبيل المعرفة العالية .

نظريَّة الفيض عند الفارابي

قبسها من أفلوطين رئيس المدرسة الإسكندريَّة ، الذي قال : لا يكون الفيض إلَّا عن الكمال والإمتلاء . وكما يفيض الأرج عن الزهر ، والبرد عن الثلج ، والنور عن الشمس ، والحرارة عن النار ، هكذا انبثق العالم عن الله بسلسلة من المبادىء والفيوضات ، وهذا الفيض لا يقتضي تغيّراً في الله .

هذه النظريَّة اعتمدها الفارابي لتعليل نظريّة الخلق ، والقديم والأزل وحدوث العالم . . . وبنى نظريّته على مبادىء ثلاثة :

١ ـ واجب الوجود ، وممكن الوجود . (كل ممكن الوجود بذاته هو واجب الوجود بعلّته» .

٢ ـ التعقّل هو علّة الوجود : تعقّل الله ، والعقول المفارقة ، قوةُ الفيض والإبداع .

٣ ـ عن الواحد لا يصدر إلاَّ الواحد « اللازم عن الأول يجب أن يكون أحديَّ الذات ، لأن الأول أحديُّ الذات من كل جهة . ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مُفارقاً »[١١] .

وأثبت أن تقدّم الخالق على العالم تقدُّماً ذاتياً لا زمنيّاً وهو تقدم العلَّة على المعلول .

طريقة الفيض : الفيض الإلهي أساس الكون والموجودات بعالميها : العلوي والسفلي .

* **أولاً** : العالم العلوي : العقول العشرة المفارقة .

الواجب الوجود ، واحدٌ بسيط ، عقلٌ محض ، دائم التأمّل لذاته . والتأمُّل أي التعقل (عند الفارابي) هو علَّة الوجود . تأمَّل الله ذاته ففاض عنه ضرورةً كائنٌ واحد بسيط هو العقل الأول : إذ عن الواحد لا يصدر إلاَّ الواحد .

صفات العقل الأول : جوهر غير متجسِّم ، واحد في العدد ، متعدِّد في طبيعته وإدراكاته ، لأنه يعقلُ الواجب الوجود ، ويعقل ذاته ، وفي تعقله لنفسه يدركُ أنه ممكنٌ بذاته واجب بغيره .

تسلسل الفيض : إن تَعَقُّلَ العقل الأول يفيض عنه ضرورة عقل جديد . . قال الفارابي في المدينة الفاضلة « الموجودات الثواني وكيفيّة صدور الكثير : يفيض من الأول وجود الثاني » .

فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسِّم أصلاً ، ولا هو في مادَّة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غيرُ ذاته . فبما

---

(١١) رسالة في اثبات المفارقات : ٤ .

يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث أيضاً وجوده لا في مادَّة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصُّه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع(١٢) . ويتوقف فيض الأجرام السماويَّة مع العاشر « العقل الفعَّال » الذي يهتم بالخلق الأرضي .

* **ثانياً** : العالم الأرضي : العقل الفعَّال ، أو العقل العاشر ، هو آخر العقول المفارقة ، وأقربُها إلى المادَّة . وهو مسبب وجود الأنفس الأرضيّة ، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك . . . العقل الفعَّال يفيض الصورة والهيولى ، ومن امتزاجهما تتولَّد العناصر الأربعة والعلاقات بينهما : الماء والهواء والنار والتراب ، تتمازج هذه العناصر بنسب مختلفة لتؤلف سائر الأجسام ، التي تساعدها على التكوُّن قوى فاعلة ومنفعلة .

القوى الفاعلة : الحرارة والبرودة وظيفتها أنها تمنح الأجسام الإستعداد للفعل .

القوى المنفعلة : الرطوبة واليبوسة : وظيفتها أن تمنح الأجسام الإستعداد لقبول الفعل .

أما طريقة الفيض السُّفلي فارتقائية تتدرّج عكس عالم الأفلاك تتصاعد من الأخسِّ إلى الأرفع . من العناصر الأربعة إلى المعادن والجماد فالنبات فالحيوان فالإنسان . وأكمل جسم طبيعي هو الجسم الإنساني ، وأشرف صورة يفيضها العقل الفعَّال هي النفس الإنسانية(١٣) .

مراتب الموجودات : « قسَّمها الفارابي قسمة عامّة فإذا هي أربع مراتب بعد الله : العقول المفارقة في المرتبة الأولى . ثم النفوس السماوية في الثانية ،

---

(١٢) الفارابي : المدينة الفاضلة : ٤٤ .

(١٣) الفارابي أعلام الفكر ـ الهاشم ٩٣ .

وبعدها الأفلاك في الثالثة ، وأخيراً عالم ما تحت القمر »[١٤] .

علاقة الله بالكائنات : هي علاقة العلّة بمعلولها ، إن واجب الوجود معتنٍ بالعالم ـ بواسطة العقل الفعّال ـ مدبّر لجميع أحواله لا يعزبُ عنه مثقالُ حبَّـةٍ من خردل ، ولا يفوتُ عنايته شيء من أجزاء العالم . ويحقق الإنسـان لذتـه بالعـودة إلى الله بواسطة العقل والدين .

ملخّص نظام الفيض عند الفارابي

واجب الوجود		
العقل الأول		السماء الأولى
العقل الثاني		الثوابت
العقل الثالث		زُحل
العقل الرابع		المشتري
العقل الخامس		المريخ
العقل السادس		الشمس
العقل السابع		الزهرة
العقل الثامن		عطارد
العقل التاسع		القمر
العقل العاشر		الفعّال

(١٤) نفسه : ٩٨ .

العالم الأرضي : الصورة والهيولى ـ الماء والهواء والنار والتراب الجماد ـ النبات ـ الحيوان ـ الإنسان

السياسة المدنيَّة ـ المدينة الفاضلة

« المدينة الفاضلة » قمة نتاج الفارابي «Son chef d'oeuvres» ألّفه في أواخر أيّامه ، وضمّنه كتبه السابقة وآراءه الفلسفية والدينية والإجتماعية والسياسية ، وبات « جَماع فن الفارابي الفكري » ـ أنزله في سبعة وثلاثين فصلاً . استغرق القسم الأول خمسة وعشرين فصلاً تدور موضوعاتها حول : الله ـ صفاته ـ أسماؤه الحسنى ـ الهيولى والصورة ـ العقول المفارقة والأجرام الفلكيَّة ـ الفيض ومبادئه وكيفية حدوثه ـ الحركة الكونيَّة ـ النفس وقواها ـ السعادة والإرادة والإختيار ـ الوحي والمشاهدة ـ القوّة المتخيّلة والمنامات . وضمَّ القسمُ الثاني اثني عشر فصلاً تحدَّث فيها عن السياسة المدنيَّة ، وضرورة الإجتماع الإنساني ، وصفات الرئيس ، والأخلاق العامَّة ، وطرق الوصول إلى السعادة الإجتماعية .

ضرورة التعاون وأنواع الإجتماعات : الإنسان مدني بالطبع هذا الإجتماع ردّه الفارابي إلى الفطرة ، قال : « كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده . . . لذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال . . . إلّا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين . . . والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتمَّ لها الضروري من أمورها إلا بالإجتماع[١٥] .

أنواع الإجتماعات : رأى الفارابي أن المجتمعات الإنسانية على نوعين : كاملة وغير كاملة . فالكاملة ثلاثة أنواع :

١ ـ العظمى ، وتتحقق في اجتماع البشريّة كلها في المعمورة .
٢ ـ الوسطى ، تتحقق في اجتماع أمَّة في جزء من المعمورة .

---

(١٥) المدينة الفاضلة : ٩٦ : السياسات المدنيَّة : ٣٩ .

٣ ـ الصغرى ، تتحقق في اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن الأمَّة .

أما المجتمعات غير الكاملة فهي التجمُّعات الصغيرة التي تفتقر إلى التعاون لتأمين حاجاتها مثل : المنزل ، السكّة ، المحلّة ، والقرية .

وبما أن الإجتماع العام بين البشرية كافة يستحيل تحقيقه ، لذلك وضع دراسة الوحدة الإجتماعيَّة الصغرى التي تحقق الإكتفاء الذاتي وهي « المدينة الفاضلة » .

نظام المدينة الفاضلة : قارن شعب المدينة الفاضلة بالجسم الإنساني تتعاون أعضاؤه لتأمين الحياة وحفظها . وأعضاء الإنسان متعاونة ومتفاوتة في الأهميَّة ، وكلُّها ترتبط بعضو فعَّال هو القلب . كذلك أعضاء المجتمع المديني يتدرجون في المراتب والأعمال والوظائف ، وفي قمتهم انسان هو الرئيس . ولاحظ الفارابي اختلافاً بين أعضاء الجسم حيث الأعمال عفويّة ، وبين أعمال الإنسان التي تتم بارادة خاضعة للإختيار والمسؤولية . لأن أعضاء المدينة أفرادٌ يشعرون ويفكّرون ، ويفعلون .

الرئيس : الرئيس من المدينة كالقلب في البدن ، والله في الكون .

عقد الفارابي مقارنة بين الرئيس والقلب ليدلل على أهميّة الرئيس . حياة الإنسان تتوقف إذا توقف عمل القلب ، وكذلك حياة المدينة ترتبط بوجود الرئيس المميّز « القلب أكمل أعضاء الجسم وأتمّها في نفسه وفيما يخصُّه ، وله من كل ما يشارك به عضواً آخر ، أفضلُه . ودونه أعضاء رئيسة لما دونها . . .

ورئيس المدينة هو أكمل أجزائها فيما يخصُّه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضلُه ، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين »[١٦] .

صفات الرئيس : أراده فيلسوفاً أو نبياً أو إماماً معصوماً .

متأثراً بنظرية الشيعة التي تنص على الخلافة في الإمام المعصوم أو نائبه

---

(١٦) آراء أهل المدينة الفاضلة : ٩٩ .

المرتبط بولاية الفقيه . ولا تصلح الرئاسة عند الفارابي إلّا لمن جاز اثنتي عشرة خصلة قد فطر عليها ، والفطرة إشراقة إلهية لا تكتسب بالتعلّم : وصفاته هي أن يكون :

١ ـ تام الأعضاء ، تساعده قواها على إنجاز الأعمال الخاصّة بها بسهولة .
٢ ـ جيد الفهم والتصور بالطبع ، لكلٍّ ما يقال ويقصد .
٣ ـ جيد الحفظ لما يراه ويسمعه أو يفهمه ويدركه ، حتى يكاد لا ينساه .
٤ ـ جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل ، فطن له على الجهة التي دلَّ عليها .
٥ ـ حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامَّة .
٦ ـ محباً للعلم منقاداً له ، لا يؤلمه في سبيله تعبٌ ولا يؤذيه كدٌّ .
٧ ـ غير شره إلى المأكول والمشروب والمنكوح ؛ مجتنباً بالطبع للَّعب كارهاً للَّذات الناتجة عنه .
٨ ـ محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .
٩ ـ كبير النفس محبّاً للكرامة وطلب الرفعة ، فتكبر نفسه عن كل ما يشين .
١٠ ـ محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للظلم والجور ، غيرَ صعب القياد ولا لجوجاً ولا جموحاً إذا دعي إلى العدل ؛ بل يصعب قياده إذا دعي إلى الجور والقبيح .
١١ ـ قويَّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسوراً عليه مقداماً .
١٢ ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده .

إن الإنسان الذي تتوافر فيه هذه الصفات « هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً . وهو الإمام . وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها »(١٧) ويعسر أن تتوافر . هذه الخصال في إنسان ، ويندر وجود الأثنين . « فلذلك لا يوجد من فطر على

(١٧) آراء أهل المدينة الفاضلة : ١٠٥ .

هذه الفطرة إلّا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس » وإذا تعذر وجود إنسان يتحلى بهذه الصفات فلا بـدَّ أن تؤخذ الشرائـع التي سنّها رئيس سـابق ، ويعهد بتطبيقها إلى رئيس جديد شرط أن يجتمع فيه ست صفات :

١ ـ الحكمة وهي أولى الخصال وأهمها .
٢ ـ العلم وحفظ الشرائع والسير ، التي دبَّرها الأولون .
٣ ـ جودة الإستنباط في ما لم يَرِدْ عن السلف .
٤ ـ جودة الرويَّة فيما ينبغي أن يُعرف من الحوادث الطارئة .
٥ ـ جودة الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين .
٦ ـ جودة الثبات في مباشرة أعمال الحرب .

فإذا لم يوجد انسان واحد تجتمع فيه هذه الشرائط ، بل وجد اثنان أو أكثر توفرت الحكمـة في أحدهم وتـوزعت سائـر الخلال في جماعة متلائمـين. شكلوا جميعاً مجلس حكومة برئاسة صاحب الحكمة . أما إذا فقد الحكيم من المدينة فـلا مفرَّ لها من الهلاك والفساد ، ولو توفَّرت لها كل باقي الخصال . لأن الحكمة هي الصفة الأساسية التي لا قيام لدولة ولا استمرار لحكم بدونها(١٨) .

معـارف المدينـة الفـاضلة : قـال الفـارابي بضرورة التعليم والـزاميتـه لأن سكان المدينة الفاضلة يجب أن يتمتّعوا بالمعارف الضروريّة للتّعـايش فيما بينهم ، ولتحقيق إنســانيتهم ، وسعـادتهم الـدنيـا في العـاجلة والقصـوى في الآجلة . والمعـارف المشتركـة بين الشعب المكـوِّن للمدينـة الفاضلة ، هي دينيّـة وفلسفيّـة وسياسيَّة :

١ ـ معرفة السبب الأول أو واجب الوجود « معرفةُ الله » .
٢ ـ الأشياء المفارقة للمادَّة حتى تنتهي إلى العقل الفعّال .
٣ ـ علم الأفلاك ، وما يوصف به كل من الجواهر السماويَّة .

---

(١٨) الفارابي للهاشم : ١٥٣ .

٤ ـ عالم الكون والفساد ، وكيفيّة فيضه ، وما تجري عليه الأجسام الطبيعيّة من عدل وأحكام ، وعناية واتقان .
٥ ـ الإنسان وقواه النفسيَّة ، وحصول المعقولات والإرادة والإختيار بفيض من العقل الفعَّال .
٦ ـ رئيس المدينة الفاضلة . والرؤساء الذين يخلفونه ، والوحي النبوي . (عنصر التاريخ الوطني والديني) .
٧ ـ المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها نفوسهم .
٨ ـ المدن المضادَّة ، وما تقول به من آراء وما ينتظرها من مصير .
٩ ـ الأمم الفاضلة ، والأمم المضادَّة لها . . .

يطلب الفارابي من أهل المدينة الفاضلة ثقافةً راقية تعتمد تعاليم الفارابي وآراءه ونظرياته الفلسفية والسياسية .

مضادات المدينة الفاضلة : إنّ النوازع الإنسانيّة ، وحبَّ التحكم والتسلّط ، وخاصة القهر والغلبة ، عواملُ تؤدي إلى تخلخل المدينة الفاضلة ، فتنهار المؤسسات ، وتظهر مدن مضادَّة تسودها الأنانية ويسيطر عليها الجهل ، وتتخذ أشكالاً مختلفة هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدِّلة ، والمدينة الضالّة .

هذه بعض آراء المعلم الثاني ، وفيلسوف الإسلام الأول ، الذي حاول أن يوحِّد بين الدين والفلسفة ، ويقيم على الأرض جنّةً مصغّرة تحاكي جنّة الخلد .

مؤلفات الفارابي

للفارابي مؤلفات كثيرة ، وردت أسماؤها في بطون الكتب . نُسبت إليه قرابةُ مائة وخمسين كتاباً . ذكر بعضها ابن النديم في الفهرست . وأحصى منها ابن أبي أصيبعة في طبقاته ، مائة وخمسة عشر كتاباً . وذكر القفطي خمسة وسبعين مصنّفاً في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » واعتنى المعاصرون بتصنيفها فرتبوها حسب الموضوعات ، وأحياناً ترتيباً أبجديّاً . . . وبوّب المستشرق

« رشر » Rescher مؤلَّفات الفارابي تبويباً موضوعياً توزّعت على سبعة فنون ، ضمّت تسعةً وثلاثين كتاباً :

أ ـ المنطق :

١ ـ كتاب التوطئة في المنطق .

٢ ـ رسالة صدر بها الكتاب .

٣ ـ شرح كتاب المقولات ، لأرسطو طاليس .

٤ ـ شرح كتاب العبارة لأرسطو طاليس .

٥ ـ كتاب القياس الصغير .

٦ ـ كتاب شرائط البرهان / فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق .

٧ ـ رسالة في جواب مسائل سئل عنها .

ب ـ الخطابة والشعر :

١ ـ شرح كتاب الخطابة ، لأرسطو .

٢ ـ صدر كتاب الخطابة .

٣ ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر .

ج ـ نظريّة المعرفة :

١ ـ رسالة في العقل والمعقول .

٢ ـ كتاب احصاء العلوم .

٣ ـ كتاب الألفاظ والحروف .

٤ ـ كتاب مراتب العلوم .

د ـ ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة :

١ ـ مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة ، أو مقالة في الأغراض من الكتاب الموسوم بالحروف .

٢ ـ رسالة في إثبات المفارقات .

٣ ـ تعليقات في الحكمة .

٤ ـ عيون المسائل .

٥ ـ رسالة في ما ينبغي قبل تعلّم الفلسفة .
٦ ـ تجريد رسالة الدعاوى القبليّة .
٧ ـ فلسفة أرسطو طاليس .
٨ ـ كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها .
٩ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس .
١٠ ـ شرح رسالة زينون الكبيرة اليوناني .
١١ ـ كتاب في ظهور الفلسفة ، أو كتاب في اسم الفلسفة وأسباب ظهورها .
١٢ ـ رسالة فصوص الحكم .

هـ ـ الفيزياء وعلم الطبيعة :

١ ـ رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ، أو فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
٢ ـ شرح كتاب الطبيعي لأرسطو طاليس ، على جهة التعليق .
٣ ـ رسالة في الخلاء .
٤ ـ مقالة في وجوب صناعة الكيمياء .
٥ ـ كتاب في أصول علم الطبيعة .

و ـ الموسيقى :

١ ـ كتاب الموسيقى الكبير .

ز ـ الأخلاق والفلسفة السياسيّة .

١ ـ كتاب تحصيل السعادة .
٢ ـ كتاب التنبيه على سبيل السعادة .
٣ ـ كتاب السياسة المدنيّة .
٤ ـ كتاب في مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة .
٥ ـ كتاب في وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من طبقات الناس .
٦ ـ تلخيص نواميس أفلاطون .
٧ ـ فصول المدني .

الفارابي في المصادر والمراجع العربيّة

ورد ذكر الفارابي في مجموعة من كتب التراجم والتّاريخ والفلسفة والبيبلوغرافية على سبيل الترجمة لحياته أو نقدٍ لنظرياته أو احصاء لمؤلفاته وأعرضها مرتّبة على القرون(١٩) .

القرن الرابع الهجري (٣٠١ ـ ٤٠٠ هـ) (٩١٣ ـ ١٠٠٩ م)

١ ـ **التنبيه والاشراف** : المسعودي ، المتوفّى ٣٤٥ هـ . ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .
٢ ـ **صورة الأرض** : ابن حوقل ، المتوفّى ٣٦٧ هـ . ص ٤١٨ .
٣ ـ **السعادة والإسعاد** : العامري ، المتوفّى ٣٨١ هـ . ص ١٩٤ .
٤ ـ **الفهرست** : ابن النّديم ، المتوفّى ٣٨٥ هـ . ص ٣٦٨ .

القرن الخامس الهجري (٤٠١ ـ ٥٠٠ هـ) (١٠١٠ ـ ١١٠٦ م)

٥ ـ **سرگزشت** : ابن سينا ، سيرة الشيخ الرئيس ، المتوفّى ٤٢٨ هـ . ص ٣ ـ ٤ .
٦ ـ **سيرة ابن رضوان** : ابن رضوان ، المتوفّى حوالي ٤٦٠ هـ . التصدير ص ٥ .
٧ ـ **طبقات الأمم** : ابن صاعد الأندلسي ، المتوفّى ٤٦٢ هـ . ٥٣ ـ ٥٤ .

القرن السادس الهجري (٥٠١ ـ ٦٠٠ هـ) (١١٠٧ ـ ١٢٠٣ م)

٨ ـ **تهافت الفلاسفة** : الغزالي ، المتوفّى ٥٠٥ هـ . ص ٦٢ ـ ٦٤ .
٩ ـ **المنقذ من الضلال** : الغزالي ، المتوفّى ٥٠٥ هـ . ص ٧٣ ـ ٧٥ .
١٠ ـ **الملل والنحل** : الشهرستاني ، المتوفّى ٥٤٨ هـ . هامش الفصل في الملل : ٩٣/٣ .
١١ ـ **نهاية الاقدام في علم الكلام** : الشهرستاني ، المتوفّى ٥٤٨ هـ . ص ٥ ـ ٦ .

---

(١٩) لقد عرض حسين محفوظ مراجع الفارابي مرتّبة على القرون ، ونقل ما ضمّنه المؤلفات العربية ، في كتاب أسماه : « الفارابي في المراجع العربيّة » صدر في بغداد سنة ١٩٧٥ م/١٣٩٥ هـ .

١٢ ـ **تـاريخ حكـماء الإسلام** : ظهـير الـدين البيهقي ، المتـوفّى ٥٦٥ هـ . ص ٣٠ ـ ٣٥ .
١٣ ـ **تتمّة صوان الحكمة** : البيهقي ، المتوفّى ٥٦٥ هـ . ص ١٦ ـ ٢٠ .
١٤ ـ **اتمام التتمّة** : تتمّة صوان الحكمة ـ الغزنوي : حاشية : ٢٠٤ .
١٥ ـ **حي ابن يقظان** : ابن طفيل ، المتوفّى سنة ٥٨١ هـ . ص ٦١ ـ ٦٣ .
١٦ ـ **فصل المقال** : ابن رُشد ، المتوفّى سنة ٥٩٥ هـ . ص ٣٨ ـ ٤٢ .

القرن السابع الهجري (٦٠١ ـ ٧٠٠ هـ) (١٢٠٤ ـ ١٣٠٠ م)

١٧ ـ **معجم البلدان** : ياقوت الحموي ، المتوفّى ٦٢٦ هـ . ٣٢٢/٦ .
١٨ ـ **سيرة عبد اللطيف البغـدادي** : البغدادي ، المتـوفّى ٦٢٩ هـ . التصدير ص : و .
١٩ ـ **الكامل في التاريخ** : ابن الأثير ، المتوفّى ٦٣٠ هـ . ٤٩١/٨ .
١٠ ـ **التاريخ المنصوري** : محمد بن عـلي الحموي ، كـان حياً سنـة ٦٣١ هـ . ص ١٢٢ .
٢١ ـ **إخبـار العلماء بأخبـار الحكـماء** : القفـطي ، المتـوفّى سنـة ٦٤٦ هـ . ص ١٨٢ .
٢٢ ـ **بُـدّ العـارف** : ابن سبعـين ، المتـوفّى ٦٦٧ هـ ، عن إحصـاء العلوم ص ٣١ .
٢٣ ـ **عيـون الأنباء في طبقـاتِ الأطبّاء** : ابن أبي أصيبعـة ، المتـوفّى ٦٦٨ هـ . ٢٢٣/٣ .
٢٤ ـ **مختصر في ذكـر الحكماء اليـونانيـين والمليين** : فـرهنـك ايـران زمني : ص ٣١٥ .
٢٥ ـ **الجـامع المختصر** : ابن السـاعي الخازن : المتـوفّى سنة ٦٧٤ هـ . ٤/٩ ـ ٥ .
٢٦ ـ **وفيّات الأعيان** : ابن خلّكان : المتوفّى سنة ٦٨١ هـ . ٢٣٩/٤ .
٢٧ ـ **آثار البلاد وأخبار العباد** : القزويني : المتوفّى ٦٨٢ هـ . ص ٥٤٨ .
٢٨ ـ **تاريخ مختصر الدول** : ابن العبري : المتوفّى ٦٨٥ هـ . ص ٢٩٥ .

٢٩ ـ نزهة الأرواح ، وروضة الأفراح : الشهرزوري : ص ٣٥ .

القرن الثامن الهجري (٧٠١ ـ ٨٠٠ هـ) (١٣٠١ ـ ١٣٩٧)

٣٠ ـ المختصر في أخبار البشر : أبو الفداء ، المتوفّى سنة ٧٣٢ هـ . ١٠٤/٢ .
٣١ ـ كتاب دول الإسلام : الذهبي ، المتوفّى سنة ٧٤٨ هـ . ١٦٦/١ .
٣٢ ـ سير أعلام النبلاء : الذهبي ، المتوفّى سنة ٧٤٨ هـ .
٣٣ ـ العبر في خبر مَنْ غبر : الذهبي ، المتوفّى ٧٤٨ هـ . ٢٥١/٢ .
٣٤ ـ تتمّة المختصر في أخبار البشر : تاريخ ابن الوردي : ت ٧٤٩ هـ . ٣٩٤/١ .
٣٥ ـ ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد : السنجاري ٧٤٩ هـ . ص ٤٤ .
٣٦ ـ مسالك الأبصار في ممالك الأمصار : ابن فضل الله العمري ت ٧٤٩ هـ .
٣٧ ـ الوافي بالوفيات : الصّفدي ، المتوفّى سنة ٧٦٤ هـ . ١٠٦/١ .
٣٨ ـ الغيث المسجم في شرح لاميّة العرب : الصفدي ٧٦٤ هـ . ١١٨/١ .
٣٩ ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان : اليافعي ، المتوفّى ٧٦٨ هـ . ٣٢٨/٢ .
٤٠ ـ معيد النِّعم ومبيد النِّقم : السبكي ، المتوفّى ٧٧١ هـ . ص ٧٧ .
٤١ ـ البداية والنهاية : ابن كثير ، المتوفّى سنة ٧٧٤ هـ . ٢٢٤/١١ .

القرن التاسع الهجري (٨٠١ ـ ٩٠٠ هـ) (١٣٩٨ ـ ١٤٩٤ م)

٤٢ ـ مقدِّمة ابن خلدون : ابن خلدون ، المتوفّى ٨٠٨ هـ . ص ٤٢٩ .
٤٣ ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء : القلقشندي ، المتوفّى ٨٢١ هـ . ١ / ٤٥٤ .
٤٤ ـ ثمرات الأوراق : ابن حجة الحموي ، المتوفّى ٨٣٧ هـ . ١٠٠٢/١ .
٤٥ ـ النجوم الزاهرة : ابن تغري بردي ، المتوفّى ٨٧٤ هـ . ٣٠٤/٣ .
٤٦ ـ حاشية مطالع الأنوار : مولانا لطفي : المتوفّى ٩٠٠ هـ .

القرن العاشر الهجري (٩٠١ ـ ١٠٠٠ هـ) (١٤٩٥ ـ ١٥٩١ م)

٤٧ ـ **الوسائل إلى مسامرة الأوائل** : جلال الدين السيوطي ، المتوفى ٩١١ هـ . ص ١٤٨ .

٤٨ ـ **تاريخ الخلفاء** : جلال الدين السيوطي ، المتوفى ٩١١ هـ . ص ٤٠٥ .

٤٩ ـ **الخميس في أحوال أنفس نفيس** : الذيار بكري ، المتوفى ٩٦٠ هـ . ٢٥٣/٢ .

٥٠ ـ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة** : طاشكبري زادة ، المتوفى ٩٦٨ هـ . ٢٩٣/١ .

القرن الحادي عشر الهجري (١٠٠١ ـ ١١٠٠) (١٥٩٢ ـ ١٦٨٨ م)

٥١ ـ **محاضرة الأوائل ومسامرةِ الأواخر** : علاء الدين السكتواري ١٠٠٧ هـ . ص ١٢٥ .

٥٢ ـ **النزهة المبهجة** : داود الانطاكي ، المتوفى ١٠٠٨ هـ . ٣٠٠/١ .

٥٣ ـ **الكشكول** : بهاء الدين العاملي ، المتوفى ١٠٣١ هـ . ٤٠/٣ .

٥٤ ـ **كشف الظنون** : خاجي خليفة ، المتوفى ١٠٦٧ هـ . ٦٧٩/١ .

٥٥ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** : ابن العماد الحنبلي ١٠٨٩ هـ . ٣٥٠/٢ .

القرن الثاني عشر الهجري (١١٠١ ـ ١٢٠٠) (١٦٨٩ ـ ١٧٨٥ م)

٥٦ ـ **خزانة الخيال** : محمد مؤمن الجزائري ، المتوفى ١١٣٠ هـ . ص ٥٨٤ .

٥٧ ـ **فهرس مكتبة الأسكوريال** : سنة ١١٧٣ هـ . ص ١٩١ .

٥٨ ـ **نزهة الجليس ومنية الأديب الأنيس** : المتوفى حوالي ١١٨٠ هـ . ٤٧٩/٢ .

٥٩ ـ **أنيس الخاطر وجليس المسافر** : يوسف البحراني ، المتوفى ١١٨٦ هـ . ٩٩/٢ .

القرن الثالث عشر الهجري (١٢٠١ ـ ١٣٠٠ هـ) (١٧٨٦ ـ ١٨٨٢ م)

٦٠ ـ **الفلاّكة والمفلّكون** : الدّلجي كان حياً سنة ١٢١٠ هـ . ص ١٤٠ .

٦١ ـ سفينة الملك ونفيسة الفلك : محمد الحجازي المتوفّى ١٢٧٤ هـ . ص ٤٦٥ .

القرن الرابع عشر الهجري (١٣٠١ ـ ١٤٠٠) (١٨٨٣ ـ ١٩٨٠)

٦٢ ـ زبدة الصحائف في أصول المعارف : نوفل الطرابلسي ، المتوفّى ١٨٨٧ م ص ٤٤ .

٦٣ ـ صناعة الطرب في تقدمات العرب : نوفل الطرابلسي ١٨٨٧ ص ٣٩٥ .

٦٤ ـ روضات الجنّات : محمد باقر الخوانساري ، المتوفّى ١٣١٣ هـ . ص ٦٨١ .

٦٥ ـ بديع اللغة : علي المبيدي ، المتوفّى ١٣١٣ هـ . ص ١٢٠ .

٦٦ ـ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع : أدورد فنديك ص ١٨٤ .

٦٧ ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين : البغدادي ، المتوفّى ١٣١٩ هـ . ص ٣٩/٢ .

٦٨ ـ تاريخ آداب اللغة العربية : جرجي زيدان ، المتوفّى ١٩١٤ م . ٢٥٠/٢ .

٦٩ ـ تاريخ التمدّن الإسلامي : جرجي زيدان ، المتوفّى ١٩١٤ م . ١٧٧/٣ .

٧٠ ـ معجم المطبوعات العربيّة والمعربة : يوسف البان سركيس ، المتوفّى ١٩٣٢ ص ١٤٢٤ .

٧١ ـ عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفاً فمائة فأكثر : جميل العظم ص ١٢٨ .

٧٢ ـ الفهرست : معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلاميّة : أمين واصف بك ص ٨٧ .

٧٣ ـ الشيعة وفنون الإسلام : حسن الصدر ، المتوفّى ١٣٥٤ هـ . ص ٥٢ .

٧٤ ـ تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام : حسن الصدر . ص ٣٨٣ .

٧٥ ـ الكنى والألقاب : عباس القمّي ، المتوفّى ١٣٥٩ هـ . ٤/٣ .

٧٦ ـ أعيان الشيعة : محسن الأمين ، المتوفّى ١٣٧١ هـ . ٢٦٣/٤٣ .
٧٨ ـ النثر الفني في القرن الرابع : زكي مبارك ، المتوفّى ١٣٧١ هـ . ١٥٢/١ .
٧٩ ـ خطط الشام : محمد كرد علي ، المتوفّى سنة ١٣٧٢ هـ . ٣٤/٤ .
٨٠ ـ الفردوس الأعلى : محمد الحسين آل كاشف الغطاء المتوفّى ١٣٧٣ هـ . ص ٢٢٧ .
٨١ ـ ظهر الإسلام : أحمد أمين المتوفّى ١٩٥٤ م . ١٨٥/١ .
٨٢ ـ معجم أدباء الأطباء : محمد الخليلي المتوفّى ١٣٨٨ هـ . ١١٦/٢ .
٨٣ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة : آغا بزرك الطهراني ، المتوفّى ١٣٨٩ هـ . ١٠/٨ .
٨٤ ـ الخالدون العرب : قدري حافظ طوقان ، المتوفّى ١٩٧١ م . ص ٧٧ .
٨٥ ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي : حسن إبراهيم حسن ١٩٦٨ م . ٣٠٤/٤ .
٨٦ ـ الطرب عند العرب : عبد الكريم العلّاف ، المتوفّى سنة ١٣٨٩ هـ . ص ١١٦ .
٨٧ ـ مرشد الطالبين إلى الكتاب المقدّس الثمين : مدرسة عبيّة الأميركانيّة ص ٥١٧ .
٨٨ ـ شرح مجاني الأدب في حدائق العرب : أحد الآباء اليسوعيين ٣١٧/١ .
٨٩ ـ الأعلام : خير الدين الزركلي : ٢٤٢/٧ .
٩٠ ـ معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة : ١٩٤/١١ ـ ١٩٦ .
٩١ ـ موجز تاريخ الحضارة العربيَّة : ناجي معروف ص ٣٠٨ .
٩٢ ـ المنجد في الأدب والعلوم : الأب فردينان توتل اليسوعي ص ٣٧٩ .
٩٣ ـ معجم الموسيقى العربيَّة : حسين علي محفوظ : ص ١٣٩ .
٩٤ ـ المقام العراقي : هاشم محمد الرجب : ص ٣٣ .
٩٥ ـ مراجع تراجم الأدباء العرب : خلدون الوهابي ١١٥/٤ .
٩٦ ـ تاريخ الموسيقى العربيَّة : هنري جورج فارمر : ص ٢٠٥ .

٩٧ ـ دليل الأعارب إلى علم الكتب وفن المكـاتب : يوسف أسعـد داغر : ص ٣١ .
٩٨ ـ دليل المراجع العربيَّة : عبد الكريم الأمين ـ زاهدة إبراهيم ص ٨٣ .
٩٩ ـ تاريخ الطب العراقي : عبد الحميد العلوجي ص ٤٤٥ .
١٠٠ ـ من المنغلق إلى المنفتح : محمد عزيز الحبابي : ص ٣٣ ـ ٣٥ .
١٠١ ـ الدولة الحمدانيَّة في الموصل وحلب : فيصل السامر : ص ٣١٠ .

دوائر المعارف والموسوعات

١٠٢ ـ دائرة المعارف الإسلامية : كارادفو Carra de Vaux ١/٤٠٧ .
١٠٣ ـ دائرة معارف القرن العشرين : محمد فـريد وجـدي المتوفّى ١٣٧٣ هـ . ٧/١٠٨ .
١٠٤ ـ كنز العلوم واللغة : محمد فريد وجدي ص ٧٠٣ .
١٠٥ ـ الموسوعة العربيَّة الميسرة : باشراف محمد غربـال المتوفّى ١٩٦١ م . ص ١٢٦٢ .
١٠٦ ـ الانسكلوبيديا السوفيتية الكبرى : ٤٤/٥٢٤ .
١٠٧ ـ تراث الإنسانية : كتب عن الفارابي علي عبد الواحد وافي ٢/٥٦٩ .
١٠٨ ـ الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة : مترجمة عن الإنكليزيَّة ص ٢٠٧ .
١٠٩ ـ دائرة معارف الشعب : كتاب الشعب ١/١٦٦ .
١١٠ ـ دائرة معارف الشباب : فاطمة محجوب ص ٧٣٠ .
١١١ ـ دائرة المعارف الحديثة : أحمد عطية الله ص ٤٥٠ .
١١٢ ـ الموسوعة الذهبيَّة : باشراف إبراهيم عبده ٤/٧٠٨ .
١١٣ ـ تاريخ الأدب العربي : كارل بروكلمان ٤/١٣٧ ـ ١٥١ .

دراسات خاصة بالفارابي

١١٤ ـ فيلسوف العرب : مصطفى عبد الرزاق .

١١٥ ـ الفارابي : إلياس فرح ، جونيه ـ لبنان ١٩٣٧ م .
١١٦ ـ الفارابي : عباس محمود .
١١٧ ـ الفارابي : جوزف الهاشم ـ أعلام الفكر العربي .
١١٨ ـ الفارابي في المراجع العربيَّة : حسين علي محفوظ يضاف إلى ذلك عشرات المقالات المنشورة في المجلات العربية والأجنبية .